MONTESINOS / Biblioteca de Divulgación Temática

RAMON VALLS PLANA

LA DIALECTICA

un debate histórico

7

RAMON VALLS PLANA

El concepto de *dialéctica* ha experimentado a lo largo de la historia del pensamiento diversas connotaciones según fuera el sistema filosófico dentro del cual ha operado. Sin embargo, es sólo con el advenimiento del Idealismo alemán cuando la *dialéctica* experimenta su más rigurosa definición alcanzando su carácter metodológico más pleno a través de las obras de Fichte, Hegel y Kant. Posteriormente, y gracias a Marx y Engels, se inaugura un modo de instrumentalizar el concepto logrando, por tanto, una nueva dimensión científica, sin que ello implique una recesión teórica, sobre todo si se toman en consideración las posteriores reflexiones sobre el tema, tal como lo demuestran los trabajos de la Escuela de Frankfurt y del filósofo francés Jean-Paul Sartre, entre otros.

Ramón Valls Plana

LA DIALÉCTICA

un debate histórico

MONTESINOS

Biblioteca de Divulgación Temática/7

© 1981 Montesinos Editor
Rda. San Pedro 11, 6º - Barcelona (10)
Diseño de cubierta: Julio Vivas
Primera edición, mayo 1982
Segunda edición, octubre 1982
ISBN 84-85859-19-7
Depósito Legal: B. 36.645 - 1982
Impreso y encuadernado por
I. G. Manuel Pareja
Montaña, 16 - Barcelona (26)
Impreso en España
Printed in Spain

El autor de La Fenomenología del Espíritu, *captado en un curioso grabado durante un conjetural momento de su vida.*

Introducción

La palabra *dialéctica* mueve todavía guerras. Cosa que no debe extrañar porque ya el oscuro Heráclito, a quien muchos consideran el primer dialéctico, pensaba que la guerra es el padre de todas las cosas. Desde entonces han pasado veinticinco siglos y todavía hay dialécticos y antidialécticos en filosofía... y en política. Por ello, interesa dilucidar el vocablo. Conviene saber qué se esconde tras una palabra que es, a la vez, un tecnicismo filosófico y un latiguillo de la retórica política. Es ya tan inevitable y tediosa como el *«yo diría»* o el *«a nivel de»*.

Este uso múltiple de la *dialéctica* dificulta mucho establecer hoy, para este término, un significado único. Son muchos los que renuncian a ello y afirman simplemente que se trata de una voz con varios significados. Sin embargo, el autor de estas páginas opina que del repaso histórico del tema se desprende una conclusión que podemos anticipar, a saber, que los variados usos de esta palabra retienen siempre un fondo común, muy genérico ciertamente, pero muy resistente al desgaste y que permite innumerables variaciones. Este fondo común consiste en dos elementos que siempre se conjugan cuando se habla de *dialéctica*: movimiento y negación. Según ello, calificamos de dialéctico *todo aquello que se mueve en virtud de alguna negación*. Este significado primario funciona generalmente como adjetivo y sirve entonces para calificar realidades que, vistas desde otros ángulos, pueden ser muy heterogéneas. Po-

demos decir de una persona que es un buen dialéctico, podemos sostener que la historia o la realidad social son dialécticas o, también, que lo son una acción o un movimiento. En todos los casos pensamos en algo que se vale de la negación para avanzar, para cambiar, para moverse. Es claro, sin embargo, que puede tratarse de cosas, movimientos o negaciones muy distintas entre sí.

De este uso adjetivo de la palabra, pasamos fácilmente a convertirla en sustantivo y se la puede incluso enfatizar con una mayúscula y el correspondiente artículo: *la Dialéctica.* Se entiende entonces que se habla de una teoría generalizadora que afirma para todo, o por lo menos para campos muy amplios de la realidad, su carácter intrínsecamente móvil o cambiante en virtud de algún tipo de negación.

Por último, cobra especial importancia un uso adjetivo de esta palabra cuando se une a *método.* Al hablar de *método dialéctico* no pensamos tanto en alguna cosa que se mueve por negación, cuanto en *un estilo o modo de pensar las cosas que, o bien procede él mismo mediante negaciones, o bien se acerca a las cosas para comprenderlas valiéndose de la suposición de que son dialécticas en sí mismas.* Una suposición, en este último caso, que no se atreve a presentarse como primera afirmación sobre las cosas, quizá para prevenir la acusación de dogmatismo, pero abriga la convicción de que el carácter dialéctico del objeto estudiado, por ejemplo la sociedad o un fragmento de ella, se hará patente a lo largo de la investigación.

Esta primera aproximación al significado de la palabra que nos ocupa, ha de servirnos para introducir claridad y orden en un tema embrollado. Una segunda consideración, que ayudará seguramente al lector, es que las controversias actuales en torno a la dialéctica se refieren sobre todo a dos nombres a los que cabe calificar de dialécticos por excelencia: Hegel y Marx. Por ello precisamente, los que toman posiciones antidialécticas suelen ser a la vez antihegelianos o antimarxianos. Se advierte en seguida que la polémica

antihegeliana suele ser más filosófica o académica, mientras la polvareda en torno a la dialéctica marxista se levanta, más ordinariamente, en el terreno de la política. Este panorama global es, sin embargo, bastante inexacto. También la discusión acerca de la dialéctica hegeliana presenta aspectos políticos, nada menos que la justificación o reprobación en bloque del Estado o de sus formas totalitarias. Por su lado, la discusión en torno a la dialéctica de Marx también toma frecuentemente una fuerte coloración teórica, incluso académica, a pesar de surgir en el campo de la práctica política o de la lucha revolucionaria. En todo caso es claro que hoy, cuando se habla de dialéctica, se piensa automáticamente en Hegel y Marx, pero sería un error creer que ellos son los únicos dialécticos de la historia. Una personalidad como la de Fichte, por ejemplo, tiene también méritos suficientes para ser considerado archidialéctico.

Cabe pensar, de todas maneras, que si Marx no hubiera existido y no mantuviese una presencia muy enérgica en nuestro mundo, tampoco existiría el interés de los editores para publicar este libro y para empujar al autor a escribirlo. Serían muy pocos, probablemente, los autores potenciales, capaces de sentir curiosidad por este asunto. A lo sumo, el debate estaría confinado a la seriedad o al bizantinismo de la filosofía mal llamada *pura*.

Una tercera consideración previa, todavía. Con todos los riesgos de la simplificación, los antidialécticos actuales se pueden reunir en dos grupos bastante bien delimitados: cientifistas y diferencialistas. Todos ellos coinciden en mirar la dialéctica como funesto error, tanto en la teoría como por sus consecuencias prácticas. Según los antidialécticos, tanto las teorías de Hegel como las de Marx resultan justificadoras de los mesianismos que se empeñan en salvarnos contra nuestra voluntad. Tantas violencias para uncirnos al carro siempre victorioso de la historia buscan su justificación en la dialéctica, que mejor sería acabar con ella.

Dialéctica se hace entonces sinónimo de comodín teórico, justificador de opresiones muy presentes ejercidas en nombre de futuras libertades que no son sólidamente predecibles. Cierto que ambos grupos de antidialécticos engloban a gentes muy variadas, pero se pueden juntar en uno a los que primero se llamaron neopositivistas después lógicos o analistas y más recientemente metodólogos o filósofos de la ciencia. Entre los cientifistas, un autor que frecuentemente ha servido como punto de referencia y a veces como bandera contra la dialéctica, es Popper. Argumento destacado de este grupo es que las concepciones dialécticas no se ajustan a los modelos de auténtico saber científico ni a las exigencias de la lógica. El segundo grupo de antidialécticos, el de los diferencialistas, tiene también un nombre para aglutinarlos, Nietzsche. Estos ven en la dialéctica a la doctrina con que culmina la desdichada historia platónico-cristiana de Occidente. Una concepción propia de esclavos resentidos que se esfuerzan por asfixiar a las fuerzas auténticamente creadoras. Estas fuerzas son siempre espontáneas y diferenciadoras, pero los dialécticos quieren igualarlo todo, es decir, aplastarlo. La dialéctica, dicen, reduce la diferencia a negación de una supuesta unidad original a la que todo acaba por volver. Nietzsche aparte, hay que considerar a Gilles Deleuze como el animador actual de este grupo de antidialécticos que se complacen especialmente en los panfletos contra el todo y contra el Estado sin más.

Al fin de estas páginas, cuando hayamos terminado la exposición, obligadamente elemental, de las doctrinas dialécticas, volveremos sobre estas objeciones, que ahora solamente apuntamos, para que el lector tenga una primera visión del conjunto del tema.

A propósito del término *logos*

Prescindiendo del hecho de que los pitagóricos no establecen diferencia entre *logos* y *epos*, al punto de que a extractos del «sagrado discurso» le dan también el título de «palabras áureas», es probable que, si los «sagrados discursos» preexistían, el uso introducido por ellos de la palabra *logos*, como título de un conjunto de preceptos y doctrinas, haya influido en Heráclito que intentaba formular, él también —en el lenguaje oracular de Apolo y de la Sibila (B 92 y 93) como Parménides por boca de la diosa—, una especie de «sagrado discurso» para depositar en el templo de Artemisa.

Estas consideraciones pueden vincularse con la problemática recientemente suscitada por Mlle. Ramnoux (*op. cit.* 1959, cap. VIII-IX: «La parole et le silence») sobre la función de la palabra y especialmente sobre la relación entre el vocabulario, las categorías, los esquemas de pensamiento heraclíteo y el ambiente de las corporaciones religiosas y culturales conservadoras de las fórmulas rituales de la iniciación, de las leyendas, de la interpretación de los oráculos, de los cantos, etc., que tienen todos en común el deber de trabajar con la palabra *(logos)*. Con estas corporaciones de «expertos en las artes de la palabra», revestidas algunas de un carácter sagrado y otras de un alto concepto de su misión, la filosofía naciente tendría una solidaridad y un intercambio de influencias: ellas ofrecen ya la presencia del *logos* como término cargado de sentido original si no de doctrina. Con la preexistente problemática de la palabra precisamente Ramnoux pone en relación, además del fragmento 1, todos los otros fragmentos heraclíteos donde figuran el *logos*, el *legein*, los problemas del nombre, del oráculo, de la mentira; y después de este examen concluye que, aun cuando se puede proponer alguna traducción aceptable de la palabra *logos* (como *leçon* en francés), es mejor mantener el término griego para conservar la amplitud de sus significados y la aureola de su misterio.

«Heráclito»
R. Mondolfo

I. El nacimiento de la dialéctica

Recordemos el milagro que todavía nos enorgullece. La filosofía occidental, nuestro propio pensamiento, nace en las costas orientales del mar Egeo, en las colonias griegas de Asia menor, en el siglo VI a. C. Colonias prósperas por su comercio marítimo, donde convergen las necesidades prácticas de la navegación y el comercio con la oportunidad de adquirir los conocimientos astronómicos y matemáticos de los babilonios y de los egipcios.

Era necesario orientarse en el mar y para ello era preciso saber mirar al cielo y estar familiarizado con las estrellas. Era necesario anticiparse a una mala cosecha almacenando grano y resultaba muy útil prever una buena cosecha para alquilar almazaras a bajo precio. Era necesario saber contar y medir, era necesario, en fin, saber observar bien las cosas para consignar la observación en breves palabras. Todo eso, se nos cuenta, sabía hacer Tales de Mileto, primer filósofo y uno de los sabios de Grecia. Así nace el filosofar como actividad diferenciada consistente en *decir lo que la cosa es*. Casi nada, tarea para siglos. Pero ya los primeros, todos los que llamamos presocráticos, fueron exigentes. Querían un decir ajustado a la realidad, claro y apropiado, bello por ceñirse al cuerpo de la cosa. Querían un mirar sin fantasías supersticiosas, limpio de temores imaginarios, pero no sin poesía. Así fue el alba de la filosofía griega y el nacimiento de nuestra propia vida intelectual.

Por ello, todo el que se adentra en los fragmentos majestuosos de aquella filosofía ya no deja de amarlos. Excitan tanto el pensamiento como la fantasía, porque en ellos filosofía y poesía son todavía lo mismo. Hegel describirá, siglos adelante, los sentimientos de todos los estudiosos de la filosofía griega al decir que «si nos fuese lícito sentir alguna nostalgia, sería la de no haber vivido en aquella tierra y en aquel tiempo».

Pues bien, dejando de lado a Tales, de quien solamente conservamos noticias indirectas, he aquí el texto, (que podemos considerar como el texto fundacional de la filosofía), de su discípulo Anaximandro:

«De allí mismo de donde las cosas brotan, allí encuentran también su destrucción, conforme a la ley. Pues ellas se pagan mutuamente expiación y penitencia por su injusticia, conforme a la ordenación del tiempo.»

Un texto brevísimo que nos describe con solemnidad el nacimiento y la muerte de todas las cosas «de los cielos todos y los mundos dentro de ellos», según Simplicio. Notemos, para nuestro objeto, que el texto esboza dos movimientos. Uno, el ciclo nacimiento-muerte, como movimiento de generación y corrupción. Surgen las cosas desde lo indeterminado (*ápeiron*) como matriz universal a la que regresan. El otro movimiento es el de la retribución o justo pago entre las cosas determinadas. Ambos movimientos no se relacionan de manera explícita en el texto, pero se sugiere que el primero se lleva a cabo mediante el segundo. En otras palabras, la acción mutua entre las cosas es la ejecutora de una necesidad superior, la del nacer y el perecer desde el fondo indeterminado de la naturaleza y hacia él. Ambos movimientos, por otra parte, se describen con palabras tomadas de la vida ciudadana, ley u obligación, pago de deudas o de culpas, como si las primeras palabras de que se dispone para hablar de la naturaleza sean precisamente

términos tomados de la vida ciudadana. Una vida ordenada por un código o ley y unos valores que deben prevalecer. Jaeger ha mostrado bien que surge así la idea de una necesidad o ley que rige los sucesos naturales. Tal necesidad se concibe bajo la imagen del ordenamiento jurídico de la *polis* y se debe descartar toda interpretación mística del texto. Señalemos, por último, la aparición del tiempo al final del fragmento: Esta primera contemplación de la totalidad de la naturaleza la ve como movimiento cíclico y no como algo inmóvil. El transcurso del tiempo, por su parte, no es un simple pasar, mecánicamente determinado como el tiempo de los relojes, sino que el latido temporal ejecuta una ley superior, un ritmo de nacimiento y destrucción que es culpa y justicia.

¿Qué tiene que ver este texto con la dialéctica? Tiene que ver, ante todo, por esta concepción movilista de la naturaleza que en seguida veremos, reproducida y desarrollada, en Heráclito. Interesa además a nuestro asunto porque se insinúa que las cosas se empujan unas a otras *oponiéndose*. Se marca una oposición primera entre fondo indeterminado y cosas concretas, pero se marca sobre todo una oposición entre injusticia y ley. En toda oposición, cabe decir, los términos que se oponen son, cada uno, la negación del otro. Dialéctica, por tanto, *in nuce* en el primer texto de la filosofía occidental porque en él se preludia la concepción de Heráclito. Así, por lo menos, lo interpretarán dialécticos posteriores, mientras los antidialécticos verán ahí, como en Heráclito, un movimiento cíclico, un eterno retorno que no cabe calificar de dialéctico.

En Heráclito de Efeso (s. v a. C.) se puede observar con más claridad la movilidad y la negatividad que hemos sentado como características de la dialéctica. Es bien sabido que «el oscuro», como le llamaron los antiguos, decía que «todo pasa» y que «la guerra es el padre de todas las cosas». Conviene advertir, respecto de la primera afirmación, que

un fragmento muy citado dice que, según Heráclito, «no es posible bajar dos veces al mismo río porque los que descienden se sumergen en aguas siempre distintas en su fluir incesante». Pero en otro fragmento, menos citado, se lee igualmente que, «bajamos y no bajamos al mismo río, somos y no somos». Esto es importante, porque significa que Heráclito no era heracliteano, es decir, no sostenía, como algunos manuales le hacen decir, que el incesante fluir de las cosas destruye continua y enteramente su identidad. No es el mismo río, pero lo es; es y no es, somos y no somos. Heráclito veía a las cosas permanecer cambiando y cambiar permaneciendo.

Demasiadas exposiciones escolares de la oposición histórica entre las figuras de Heráclito y Parménides han esquematizado abusivamente sus doctrinas. Estamos acostumbrados a leer que Parménides, del que pronto hablaremos, pensó la pura identidad. Todo es una sola cosa, habría dicho, igual siempre a sí misma, sin ningún género de cambio. Heráclito, por el contrario, habría sostenido que cada cosa deja de ser en el mismo instante en que nace, nada permanece, toda el agua se nos escapa entre los dedos y nosotros mismos con ella.

Para echarse a llorar, desde luego. Si la doctrina de Heráclito hubiese sido verdaderamente ésta, se comprendería bien que la tradición nos lo pinte como filósofo llorón. Pero las lágrimas de Heráclito podrían tener otras razones. Sabemos que deploraba la estupidez de los asnos, que prefieren la paja al oro, y sabemos también que sus ojos contemplaban fascinados las llamas nunca quietas.

Debemos insistir en que aquel heraclitanismo de manual, si alguien lo sostuvo, no fue Heráclito sino Cratilo, su discípulo, maestro a su vez de Platón. De Cratilo se cuenta que, muy consecuentemente con su doctrina, enmudeció. En efecto, si todo pasa y nada permanece, no es posible hablar de ello, porque el lenguaje retiene un significado. Si todo pasa, cuando lo decimos ha dejado ya de ser. Por ello,

Cratilo se limitaba a señalar las cosas con el dedo, pero sin dejarlo quieto. Su índice se movía para seguir así el ritmo del fluir universal.

Heráclito, sin embargo, es más complejo. Ve bien que la segunda vez que nos bañamos en el río, es el mismo y no es el mismo. No se puede separar una parte cambiante de otra permanente. El modo de permanecer del río es precisamente su fluir. Esa es la gran dificultad, porque nuestro lenguaje y pensamiento separan y fijan. Heráclito coge el toro por los cuernos y nos propone no simplificar la cuestión reduciéndola a uno de sus extremos: permanencia o desaparición. Generaliza audazmente y proclama: somos y no somos.

Estamos, parece, en el ámbito de pensamiento más dilatado. Hablamos ya, no de ésto o de aquéllo, sino de todo. *Todo* pasa. Colocados en esta totalización, se nos hace preciso afirmar que «lo uno es en todas las cosas», que «de todas las cosas brota lo uno y de lo uno, todo». Tenemos aquí unas tesis que darán trabajo a los dialécticos modernos, pero ahora conviene atender al parecido de esta concepción con la de Anaximandro. La pluralidad de cosas brota de la unidad y a ella regresa, pero esta unidad se concibe ahora más determinadamente como fuego y como *logos* que lo gobierna todo. El fuego parece sustituir al *ápeiron* y el *logos* ocupa el lugar de la obligación que todo lo rige. No obstante, vemos todavía en Heráclito cómo las imágenes conductoras del pensamiento sobre la naturaleza siguen siendo civiles, cuando dice que «el fuego se cambia recíprocamente con el todo y el todo con el fuego, *como el oro con las mercancías y las mercancías con el oro*». Igualmente se excluyen las visiones míticas del mundo cuando se dice que «este cosmos, el mismo para todos los seres, (obsérvese, cosmos único, totalidad última) no ha sido hecho por ningún dios ni por ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno viviente».

La palabra *viviente* es clave en toda esta concepción del

Anaximandro, discípulo de Tales...

A

De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales,

dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el ápeiron *[indefinido o infinito], habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material.*

B

Anaximandro, pues, es discípulo de Tales. Anaximandro, hijo de Praxiades, milesio:

...

éste dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el ápeiron,

habiendo sido el primero en emplear este nombre de principio material.

(Además de esto dijo que el movimiento en el que resulta que nacen los cielos era eterno.)

C

...Anaximandro, que fue compañero de Tales,

dijo que el ápeiron *contenía la causa toda del nacimiento y destrucción del mundo,*

Fragmentos de Anaximandro de Mileto

universo. El principio eterno de todas las cosas, origen y final de todo el proceso cíclico es algo viviente. Por ello, vive toda la naturaleza. Desde aquí podemos comprender ahora la segunda tesis de Heráclito, mencionada al principio de esta exposición, es decir, que la guerra es el padre de todas las cosas. Heráclito concibe, en expresión netamente dialéctica, que «la justicia es discordia» y que «todo sucede por la discordia». Es probable que estos textos aludan a Anaximandro. Según ellos, todo se mueve porque todo vive y todo vive porque todo encierra la discordia o la guerra dentro de sí. Guerra que reside en el principio mismo de las cosas, ya que «el dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre; cambia como el fuego». Pero la discordia es también armonía y los que desean que la guerra desaparezca no saben lo que quieren. En resumen, la identidad se mantiene en el cambio porque todo es, original y radicalmente, unidad de contrarios, todo es su propio sí y su propio no.

Aunque ello sea anticiparnos mucho, no nos puede resultar sorprendente que Hegel, el dialéctico por excelencia, incorporara a sus escritos, como afirmaciones propias, todas las proposiciones conocidas de Heráclito. En Heráclito se encuentra, parece, una concepción dialéctica universal que podemos llamar objetiva porque se refiere a las cosas mismas, en oposición a la dialéctica subjetiva que veremos en seguida en Zenón de Elea. Sin embargo, antes de abandonar a Heráclito, conviene destacar dos puntos. El primero es que, a pesar de la indudable objetividad de su dialéctica, el principio que todo lo gobierna y que físicamente se caracteriza como fuego, se denomina también *logos*. Una voz que significa tanto palabra o discurso como razón. En Heráclito, concretamente, su significado prevalente es el de medida o proporción. Este significado nos ilumina más su concepción de la unidad de los contrarios. Los contrarios son armónicos porque están bien medidos o proporcionados.

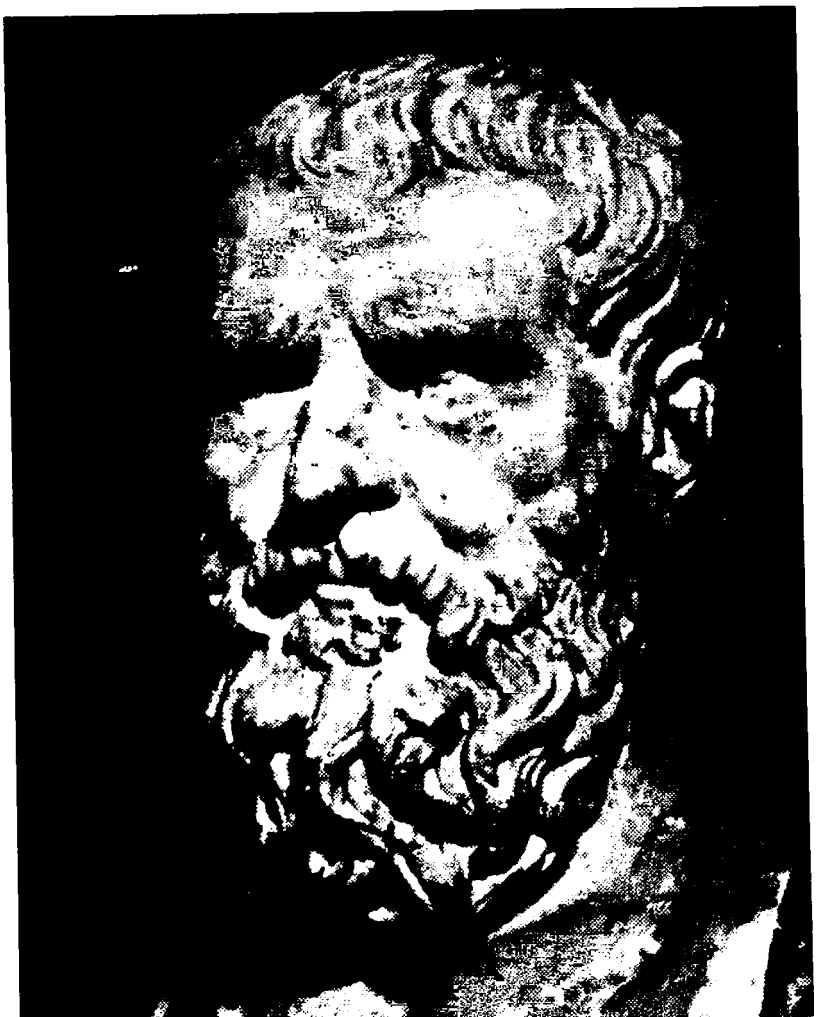
De ahí resulta que el hombre sólo puede decir lo que las cosas son, si capta ese logos interno a ellas, la buena dosificación de los contrarios. Igualmente se iluminan estas expresiones enigmáticas, tan propias de Heráclito, que juntan lo opuesto: «día y noche son la misma cosa».

En segundo lugar, advirtamos desde ahora algo cuyo alcance deberá verse solamente al fin de estas páginas. La concepción de Heráclito, tan admirada por Hegel, presenta, sin embargo, una característica que parece distanciarla netamente de la concepción hegeliana. Los dos nos dicen que el todo dibuja un círculo, pero Heráclito ve un círculo de eterna repetición, mientras Hegel verá un fin absoluto del proceso. En otras palabras, la dialéctica heraclítea no acaba absolutamente en una síntesis definitiva o en una reconciliación final, como parece acabar la hegeliana.

* * *

Parménides parece ser el pensador antidialéctico por excelencia entre los presocráticos. Se presenta como el más opuesto a la concepción de Heráclito, en cuanto afirma, del modo más tajante y sencillo, que sólo lo ente es. Eso es, según Parménides, lo único pensable y lo único decible, en rigor. Pues hablar del no-ser es otorgarle existencia, cosa absurda. Es más, la locución que pretenda hablar del no-ser ni tan siquiera es locución porque carece de significado. Es un ruido que suena a lenguaje porque retiene su forma. La alusión a Heráclito es muy probable en cuanto Parménides excluye toda contrariedad, especialmente en el ser. Aquel «somos y no somos» que aparecía en Heráclito, no cabe en la cabeza de Parménides.

Sobre esta convicción fundamental de que sólo el ser se puede decir y pensar, se levanta la impresionante mole del parmenidismo, el ser es siempre, ha sido siempre y siempre será igual a sí mismo. Ningún cambio es concebible. El movimiento no se puede pensar ni decir.



Heráclito

Si bien esta concepción, rígida y solemne como ninguna, parece extremadamente sencilla y su fuerza lógica incontestable, se impone sin embargo una observación simétrica a la que hicimos a propósito de Heráclito. Si a éste no es posible atribuirle un movilismo puro que excluya toda identidad o permanencia, tampoco resulta fácil interpretar *todos* los fragmentos conservados de Parménides viendo solamente en ellos la identidad inmóvil del ser. En efecto, si el parmenidismo fuese realmente el pensamiento-límite del inmovilismo absolutamente absoluto, resultaría que al poema de Parménides le sobran palabras. Esa verdad bien redonda de la que habla Parménides habría que decirla de una vez por todas con una sola palabra: es. Pero si el discurso se alarga y multiplica, si el ser se opone al no-ser aunque sólo sea para negar en seguida la oposición, si al ser se le encuentran *varios* atributos tales como inmutable, eterno o redondo, si a la vía de la verdad hay que *añadirle*, sea como sea, la vía de la opinión, la cosa ya no resulta tan sencilla como parecía de entrada. Al fin y al cabo un griego difícilmente podía desprestigiar del todo a los ojos y a los oídos; los ojos ven *muchas* cosas, los oídos oyen *muchas* palabras. Siempre la palabra se hace dis-*curso*, movimiento que transita de un atributo a otro, de una forma de saber a otra. La unidad pura se sostiene tan poco como la pura multiplicidad. Por ello, el discurso que niega el movimiento se vuelve tan contradictorio y destructor del lenguaje como el que niega la identidad y la permanencia. Ambos son discursos que se refutan a sí mismos, porque dicen lo contrario de lo que hacen en el acto mismo de hablar.

Por ello seguramente, el archidialéctico de Occidente colocaba siempre en sus lecciones universitarias a Heráclito detrás de Parménides, violentando la cronología. Según el modo de hablar de Hegel hay que decir que Heráclito es la verdad de Parménides, es decir, el poema de Parménides se refuta a sí mismo. Mientras se escribe, supera dialécticamente, su propio pensamiento de arranque, lo niega. Pero

también lo conserva, porque tan necesario es decir y pensar que el ser es, como decir y pensar que no es. En resumen, el ser es transcurriendo. Parménides, si habla un rato, acaba heracliteano. Por eso Zenón, a su modo, también callaba. Los discursos de los dos gigantes luchando en torno al ser, acaban ambos, en sus discípulos, en el silencio.

* * *

Pero los griegos eran animales parlanchines y no se contentaron con ello. Antes de seguir adelante, conviene, sin embargo, detenerse un momento para reflexionar. Hemos visto lo más clásico de la concepción dialéctica de la realidad en los orígenes del pensamiento occidental. Esta mirada no es ociosa porque sigue siendo verdad que para entendernos a nosotros mismos hemos de entender a los griegos. Por ello, la única nostalgia disculpable para un hombre tan deseoso de ser contemporáneo de su propio tiempo como Hegel, era la pena por no haber convivido con ellos, por no haberlos visto y oído sentados tal vez en la plaza mayor de Elea, pensativos, con una chispa de ironía socarrona en los ojos, mientras Zenón, discípulo de Parménides, preguntaba:

—Vamos a ver, Diógenes. Tú qué dices. Si Aquiles el de los pies ligeros, corre detrás de una tortuga, ¿la alcanzará o no?

Zenón no afirma nada, sabe que el lenguaje esconde trampas, quizás es todo él una trampa. Pero entre el afirmar y el callar está el preguntar, cosa menos comprometida, desde luego.

Todos miran a Diógenes, expectantes. Este no se apresura a responder. Nosotros quizá nos precipitaríamos ingenuamente, pero los griegos estaban ya aprendiendo que las cosas no son tan sencillas como aparecen a simple vista. Pero, al fin, Diógenes responde, fiándose de sus propios ojos que tantas veces le habían mostrado que los rápidos alcanzan a los lentos.

—Desde luego, Zenón. Creo que la alcanzará.

Zenón ensancha ahora su sonrisa y pasea la mirada, ya triunfante, por los ojos de sus conciudadanos eleatas.

No lo tomemos nosotros a broma. La escena, un tanto arreglada pero verídica, es el nacimiento de lo que cabe llamar dialéctica en su sentido más cercano a la palabra misma. La confrontación de dos *logoi*. La dialéctica en el lenguaje... y en el pensamiento. Para diferenciarla de la concepción de Heráclito, la llamaremos dialéctica subjetiva. Tenemos ahora que seguir el diálogo para descubrir su secreto.

Desde el momento en que Diógenes, o quien sea, quizá nosotros mismos, ha respondido a Zenón que sí, que la tortuga será alcanzada por Aquiles, Zenón piensa que ya tiene al adversario en el cepo. En efecto, ahora puede Zenón seguir preguntando, siempre a partir de la afirmación adelantada por Diógenes. Zenón, siempre preguntando, le obligará a explicitar consecuencias lógicas de su propia afirmación, es decir, le obligará a ser coherente consigo mismo. Veamos.

—Así pues, Diógenes, si Aquiles ha de alcanzar a la tortuga, antes de que lo consiga deberá pasar necesariamente por el punto donde se hallaba la tortuga cuando Aquiles empezó a correr. Como sea que ha transcurrido un tiempo, la tortuga ya no está allí. ¿Te parece?

Podemos imaginar que Zenón, mientras tanto, dibujaba en el polvo de la plaza, con la punta de su báculo, a los dos corredores y marcaba los puntos en que ambos se hallaban en el momento de la partida y ahora. Los dos puntos se han aproximado, pero no coinciden.

—Sí, desde luego... Claro.

—Bien. Diógenes —proseguía Zenón—, pero entonces *resulta* que en un tercer momento, Aquiles pasará por el lugar que la tortuga ocupaba en el segundo. Pero ella ya está *un poco* más adelante. Tampoco la alcanza, *por tanto*, en este tercer momento.

—Tampoco —susurra débilmente Diógenes, porque en su desconcierto todavía *piensa* lógicamente.

—Luego, amigo Diógenes —prosigue triunfante Zenón, coreado ahora por las risas de los ciudadanos libres de Elea— resulta que Aquiles *nunca* alcanzará a la tortuga. Para hacerlo, tendría que pasar *siempre* por el punto donde la tortuga ha pasado ya. Cuando Aquiles llega allí, no encuentra a la tortuga, porque ésta, ha avanzado algo durante el tiempo que Aquiles invierte para ir llegando.

Este razonamiento, notémoslo, es el primero que Zenón le obligó a hacer a Diógenes y es repetible indefinidamente. Pero Zenón ahora corta.

—Luego —remata Zenón— dices ahora lo contrario de lo que dijiste al comienzo de nuestra conversación. Te contradices a tí mismo, ya que como habrás advertido, yo no he afirmado nada, me he limitado a preguntar. Eres tú quien ha dicho primeramente que Aquiles daría alcance a la tortuga, para acabar diciendo que no la alcanzará nunca y esto *siendo consecuente con tu primera afirmación.*

Esta conversación ocurría en el siglo v a. C. y todavía levanta controversia. Se trata de algo gravísimo. Parece un juego pero es un peligro tremendo. Los buenos ciudadanos de Elea quizá rieron un rato mientras Diógenes callaba, pero al poco rato callaron todos, meditabundos. ¿Era la destrucción del lenguaje?

Resultaba que, primero, el movimiento no es pensable ni decible. El discurso que lo afirma no se sostiene, se destruye a sí mismo si se prosigue.

Pero, segundo, el movimiento lo ven nuestros ojos. ¿Habrá que pensar entonces que el discurso no puede concordar con nuestros sentidos? Terrible esquizofrenia, locura que puede liquidar a la débil especie humana y su difícil libertad en la *polis*. Lo que los ojos nos muestran, bajo la esplendente luz egea, no es verdad, es irracional. ¿El pensamiento, la palabra, son enemigas de los sentidos? Ya la pregunta resulta insoportable.

Tercero, se acaba de inventar un arma terrible. Un armamento verbal inmediatamente utilizable en la asamblea pública. La convivencia del griego se fundaba en la palabra, no en la fuerza, pero ahora se acaba de descubrir una terrible fuerza en las palabras. Un procedimiento para sumir al adversario en el desconcierto (*aporía*), para hacerlo enmudecer. Ello se conseguía, además, sin arriesgar mucho en el juego. No era preciso afirmar, sólo preguntar.

Hay que insistir en la trascendencia del invento porque durante muchos siglos se llamó dialéctica a eso y sólo a eso. Notemos cómo Zenón ha preguntado a Diógenes y éste ha afirmado su *propia* opinión (A), sacada según parece de lo que sus ojos ven. Zenón ha seguido preguntando y Diógenes ha contestado B como consecuencia *lógicamente necesaria* de A. Por el mismo procedimiento ha obligado a Diógenes a deducir C, D, etc., hasta llegar a una consecuencia N que resulta igual a no-A. El discurso ha regresado, por tanto, a su punto de partida, destruyéndolo. Se ha inventado lo que después se llamará argumentación *ad hominem* porque uno de los interlocutores no aporta argumentos propios a la discusión, sino que se limita a argumentar aceptando hipotéticamente la afirmación del adversario. Se ha inventado igualmente la argumentación *ad absurdum* porque lo dicho por el adversario, por poco que se desarrolle conduce al disparate, es insostenible.

Quizá lo más grave de la inocentada de Zenón está en la segunda de las consecuencias que hemos apuntado, es decir, en la oposición entre pensamiento-lenguaje (logos) por un lado y sentidos por el otro. Véase que si tal cosa se acepta se abre entonces una alternativa igualmente fatal: o darse a la vida de los sentidos emborrachándose con su luz, pero amortiguando la luz del discurso claro y bien ordenado, o bien fugarse a la luz celeste de la inteligencia esforzándose en la construcción de un discurso coherente en sí mismo, pero abominando al mismo tiempo del engaño de los sentidos. Si alguien no quería dejarse prender por ninguna de

las dos astas del toro, como correspondía a quien siguiese fiel al espíritu que había alumbrado la filosofía jonia, debía lidiar el toro de la primera consecuencia que hemos reseñado, es decir, era preciso hacer pensable el movimiento. Si es necesario amar por igual a los sentidos y a la palabra inteligente, sin dejarse partir por el tajo del hacha parmenídea, es necesario decir y pensar el movimiento que nuestros ojos ven. En otras palabras, los griegos han visto pronto que no es verdad la ingenuidad de Diógenes, la que tantos ingenuos no pensantes repiten todavía en nuestros días: que el movimiento se demuestra andando. No, no. Andando se muestra el movimiento. Para demostrarlo no basta indicarlo, hay que pensarlo, y para ello se necesita un aparato conceptual. Ese era el reto y Grecia lo aceptó. La lidia del toro soltado por Zenón corrió su primera suerte hasta Aristóteles. Para que el lector de este libro no sufra demasiado, podemos adelantarle un poco el futuro: que el espacio sea divisible (potencia) en infinitos puntos, no quiere decir que conste (acto) de infinitos puntos. El argumento de Zenón presupone que Aquiles debe recorrer una serie actualmente infinita de puntos. El autor no sabe si el lector se tranquilizará mucho con esta solución, pero en todo caso fue la que se dio durante siglos. Surgió con ella una teoría, un pensamiento generalizado en torno a dos conceptos, potencia y acto que mejor o peor permitió pensar y decir que las cosas cambian.

Para nuestro tema, sin embargo, conviene seguir el hilo de lo que hemos descrito como tercera consecuencia de aquel diálogo. En efecto, cuando en Atenas la *polis* griega alcanza su esplendor, la necesidad de moverse con soltura en la asamblea engendra una nueva profesión que traerá cola. Unos tipos inteligentes e interesados que profesionalizaron la técnica del hablar bien, de ganarse a los tontos y hacer polvo a los oponentes sin comprometerse mucho a sí mismos. Son los sofistas, importadores en Atenas del invento de Zenón y explotadores de la patente.

II: La fuga de la dialéctica desde el lenguaje al pensamiento

La naturaleza de este escrito nos obligará a pasar aprisa por el movimiento sofista, tradicionalmente execrado, hoy reivindicado. Con razón reivindicado, porque el sofista era ciertamente un personaje inteligente que llevó la discusión a donde estaba el problema: en la cultura de la *polis*, en su *ethos* o elenco de actitudes prácticas que definían la superior conducta del ciudadano libre frente al esclavo y también frente al bárbaro persa. El sofista vio claro que el poder en la civilización reside en las palabras, que el discurso si no crea el poder por lo menos lo cosecha, lo agavilla y lo convierte en utilizable. Descubría, por tanto, el sofista, el valor bélico del discurso, su fuerza, no sólo para construir la ciudad sino también para desbaratar a los enemigos. Era, pues, irremediable hacer uso, y abuso, de la dialéctica de Zenón; enseñarla a los dorados jóvenes atenienses con vocación política, pasando el recibo del colegio a los padres, naturalmente.

> «La palabra es gran dominadora que, con un cuerpo pequeñísimo e invisible, realiza cosas divinas. Con la palabra se fundan ciudades, se construyen puertos, se manda el ejército, se gobierna el Estado» (Gorgias).

Hasta qué punto la técnica destructiva de Zenón vino a ser usual, podemos verlo en el diálogo socrático. Sócrates

era sofista disidente por practicar la enseñanza gratuita y por temer que sus amados jóvenes atenienses tomasen el rábano por las hojas si se les enseñaba convincentemente que todo es posible para el que habla bien. No parece que Sócrates despreciara en absoluto el poder destructor del discurso inteligente, ya que proclama, con orgullosa humildad, que sólo sabe no saber nada, resultado escéptico al que no se llega sin hacer un uso crítico, consecuente hasta el final, del pensamiento. Pero los jóvenes todo lo entienden mal, podían adoptar un elegante cinismo y darse a la buena vida sin más (Alcibíades) o podían usar el discurso para vender cualquier cosa por los barrios.

El lector puede estudiar el modo de argumentar de Sócrates en los diálogos de Platón y verá cómo pervive allí la dialéctica de Zenón. Se le hará así más comprensible que tantos diálogos de Platón, para desesperación de dogmáticos, no resuelvan el problema que plantean. No desembocan en una afirmación tajante, no resuelven, porque disuelven las opiniones, los saberes que parecen sólidos y se revelan infundados al poco rato de hablar siguiendo el hilo del asunto. Véase por ejemplo el «sublime ético» que representa aquel pasaje del Gorgias en que éste, tenazmente interrogado por Sócrates, llega a aquel punto al que la dialéctica de Zenón acaba siempre por conducir: N = no A

> «Me parece Gorgias que ahora no dices en absoluto cosas consecuentes ni concordes con lo que al principio decías...»

Y éste es un punto muy peligroso en la discusión porque puede derivar hacia un espectáculo bochornoso. Sócrates explica allí que el interlocutor acorralado de esta manera, enfrentado a su propia incoherencia, se irrita. Se siente agredido y pasa a la agresión. Sócrates, sin embargo, ama tanto el refutar como el ser refutado. Ser convencido de error lo tiene como un favor, como una liberación. Damos

Los filósofos presocráticos

Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza ápeiron

de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos.

De ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al perecer, «según la necesidad»;

«pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo»,

describiéndolo así en términos bastante poéticos.

...Este dijo que el principio material de las cosas existentes era alguna naturaleza del ápeiron,

de la cual nacen los cielos y el mundo dentro de ellos.

Esta naturaleza es eterna y no envejece y rodea a todos los mundos.

Habla del tiempo, como si el nacimiento, la existencia y la destrucción estuvieran limitados.

(Habla de Tiempo...)

del cual dice que los cielos están separados y, en general, todos los mundos que son ápeirous *[innumerables].*

Declaró que la destrucción y mucho antes el nacimiento acontecen desde tiempo infinito, puesto que todos ellos tienen lugar cíclicamente.

Fragmentos de Anaximandro de Mileto

ahí con la presuposición ética de todo diálogo que lo sea, la disposición a ser refutado. No es tanto amor a la verdad, porque no la hay todavía, como autenticidad o veracidad. Tal presuposición ética deben hacerla ambos dialogantes por igual, porque, de lo contrario, cuando el diálogo desemboque en el descubrimiento de la incoherencia de cualquiera de los hablantes, su única continuación posible consiste en el garrotazo, lo que los escolásticos llamaron después el «*argumentum baculinum*». En otros términos, donde la razón acaba comienza la fuerza bruta. Y la razón acaba, está ya acabada, cuando uno dice:

—Puedes decir lo que quieras que no me sacarás de aquí.

La suerte está echada de antemano. Si uno no está dispuesto a renunciar a su incoherencia, buscará propinar la cicuta al adversario que, sólo con sus interrogantes, la ha puesto de manifiesto.

Con todo ello, quedan abiertos dos caminos netamente diferenciados para el futuro del invento de Zenón. La dialéctica destructiva puede ser usada simplemente para confundir (*aporía*) y aprovecharse consecuentemente del desconcierto del adversario para venderle lo que sea, para dominarlo. Será éste el camino que se llamará sofistería y será unánimemente execrado por Sócrates, Platón y Aristóteles. Tras ellos, prácticamente todo el mundo, hasta nuestros días, llama sofista al palabrero enredón. Pero es posible un segundo uso de la dialéctica y se convierte entonces en instrumento de liberación. Es entonces una técnica pedagógica para liberar a los jóvenes del fárrago de las opiniones. Saberes quizá muy prestigiosos, saberes quizás incluso verdaderos, ya que puede haber opiniones verdaderas, como advirtió Platón, pero en cualquier caso saberes infundados, fugaces como esclavos indóciles. La dialéctica de Zenón se eleva así a técnica de purificación, a medio para desbrozar el camino hacia la *episteme* o ciencia. Queda ahora tematizada la actitud que ya estaba presente en la

filosofía desde su nacimiento: buscar un saber no efímero, un saber que sabe su fundamento, un suelo firme para una cultura que era preciso amar. Se trataba de asentar bien aquel modo de vida ático, liberador de la libertad del ciudadano, ajeno por instinto a la tiranía, sea ésta la del déspota o la del demagogo.

Zenón de Elea (Vaticano, Roma).

Esta segunda vía de la dialéctica de Zenón es lo que se llamó dialéctica socrática y fue transformada por Platón. En su forma socrática, no parece ir más allá del vaciamiento del sujeto, de la destrucción de las opiniones. Su resultado más próximo es escéptico y el escepticismo presenta siempre ambigüedad, puede vivirse como cínico descaro o como comienzo de la sabiduría. Hacia este segundo fin se orientó Platón. Su dialéctica no acabará ya en la sabia ignorancia, sino en la idea, es decir, en la auténtica realidad según él pensaba. A esta dialéctica transformada la llamó *dianoia*, saber discursivo.

Probablemente estaba anticipada en la inducción socrática, en busca del concepto o definición de virtud. Consiste en un pasar de hipótesis en hipótesis, como hacía la matemática de aquel tiempo. Por ejemplo, valentía supone virtud, virtud supone acción, etc. En cualquier caso, Platón no busca un saber frío o neutro, sin valor ético, sino que se mueve impulsado por un amor ardoroso e indigente hacia la verdad que solamente descansa en el saber intuitivo (*noesis*), súbito e instantáneo de la idea. Este saber nos ha de hacer justos y capaces de regir con justicia la ciudad.

Es conveniente pararse a considerar las enormes consecuencias, no todas positivas, pero tampoco enteramente negativas, de esta transformación platónica de la dialéctica.

En primer lugar, se trata de un movimiento intelectual impregnado de fuerza negadora, de valor crítico. Las hipótesis sucesivas a través de las que progresa el movimiento son puntos de apoyo provisionales para seguir el avance. Son como el andamio que se destruye después de construido, porque en él no reside la solidez que se busca en el edificio. Tal solidez o firmeza, característica dominante de la *episteme* frente a la *doxa*, se encuentra únicamente en la *noesis*, es decir, cuando el tránsito dialéctico a través de las hipótesis acaba en la intuición del principio an-hipotético. Este principio ya no descansa en otro supuesto, es sólido en sí mismo y por sí mismo. Es realidad suprema, visible sola-

mente con los ojos del alma, objeto inteligible y no sensible. Platón llamó a eso idea (aspecto, lo que se da a ver) y se debe evitar el considerarlo como algo meramente mental, que reside en la cabeza. Es, por el contrario, lo real por antonomasia. Algo que el alma ve, que se graba en ella, pero que es antes un *quid* objetivo, es el aspecto verdadero de las cosas, el que capta la inteligencia en oposición a los aspectos engañosos que captan los sentidos.

Pero, en segundo lugar, aquí reside la vertiente peligrosa del platonismo. Parece que Platón sucumbe a lo que hemos anotado como segunda consecuencia de la conversación de Zenón con Diógenes. Platón trata de asegurar un saber firme como fundamento de la vida ciudadana. No puede admitir que todas las palabras valgan igual, es decir, nada. Debe haber palabras portadoras de verdad firme y ésta no parece que pueda hallarse en la realidad siempre cambiante que nos ofrecen los sentidos. Este es el modo de pensar de Platón y tiene buenas razones para pensar así. Si no hay palabra verdadera, no hay valor firme, no hay justicia e injusticia, lo mismo da matar a Sócrates o no matarlo. Y eso sí que no puede ser.

Su razonamiento le lleva a la idea como realidad firme y permanente, pero ¿no traiciona a Grecia cuando más cree servirla? La contemplación de las ideas ¿no conlleva un desprecio de la mirada que los ojos de carne dirigen a las cosas de este mundo a plena luz del sol? Tentación de fuga desde el mundo sensible, para refugiarse en un mundo de ideas puras que emparenta a Platón con el pitagorismo y con el parmenidismo.

Que el peligro es real y que Platón no es tonto, se muestra en el famoso pasaje de la caverna, cuando leemos que el liberado del reino de las sombras no deseará volver a ellas porque «creerá que vive ya en las islas de los bienaventurados».

Estrechamente relacionado con ello, hay que señalar en tercer lugar que en Platón se da un corrimiento del centro

de gravedad de la filosofía desde el lenguaje hacia la intelección pura. Quizá la inducción socrática había ya iniciado este camino al criticar y destruir las palabras para hallar el concepto. Es interesante ver cómo Platón define todavía la verdad como «un *decir* que es aquello que es», un decir el ente. Con ello se concibe el lenguaje como el lugar de la verdad. Pero el camino de ascenso hacia las ideas ya no se describe como un discurso verbal o discusión (*dia-logos*) sino como un avanzar a través de pensamientos (*dia-noia*).

En cuarto lugar, tenemos que reparar en otro uso que Platón va a hacer del invento de Zenón. Se trata del argumento cumbre contra Protágoras, tal como lo desarrolla en el Teeteto. Argumento destinado a desbaratar a los sofistas en general y que el mismo Platón califica de sutil. Consiste sencillamente en darse cuenta de lo siguiente: Quien niega que se dé una forma de conocimiento superior a la sensación se contradice a sí mismo. Es, pues, una negación que se autodestruye, como se destruía la afirmación de Diógenes. Este argumento se convertirá en la refutación clásica de todo relativismo y escepticismo, que será repetido en la Metafísica de Aristóteles y por infinidad de autores a lo largo de los siglos. Con él se muestra el carácter fundamental *inevitable* del principio de no-contradicción y se transforma en los medievales en la tesis que dice *interimens rationem, sustinet rationem*. El que niega la razón, la afirma, porque la razón sólo puede negarse usando la misma razón.

En quinto lugar, se debe también señalar que en Platón se acoplan las dos dialécticas que hasta aquí hemos registrado como distintas, la objetiva de Heráclito y la subjetiva de Zenón. No se funden en una, pero Platón las emparenta de una manera quizá algo simplista que tendrá enormes consecuencias históricas. Platón afirma que el relativismo de Protágoras en el campo del conocer (todo saber es tan relativo como la sensación) es solidario del movilismo de Heráclito en el campo del ser. Por su lado, la afirmación de

que es posible un saber firme o *episteme* plenamente objetivo, Platón la hace solidaria de una tesis acerca de las cosas que afirma su permanencia. Este empalme, por lo menos de una manera muy general, ya no será desmentido. En otras palabras, las teorías acerca del conocimiento repercuten en las posiciones que se defienden sobre las cosas y viceversa.

En un momento posterior, Platón corrige aquella ecuación demasiado simple, relativismo igual a movilismo, y con ello acentúa más la aproximación entre las dos dialécticas. Su razonamiento puede compendiarse así: si ha de haber ciencia (firme) como algo distinto de la opinión (fugaz), esta ciencia debe ser de las cosas de este mundo cambiante. Las ideas, por tanto, no pueden ser el único objeto del conocimiento intelectual. Este tiene que referirse también a las cosas sensibles *vistas a través de las ideas*. De ahí será necesario concluir que también las cosas que cambian gozan de cierta permanencia. Cosa que equivale, comentamos nosotros, a dar la razón a Heráclito cuando decía que el río era el mismo y no era el mismo.

Paralelamente, después de haber reconocido alguna permanencia al mundo cambiante, Platón se verá obligado a reconocer movilidad en el mundo pretendidamente inmóvil de las ideas. Este aparece poblado no por una, sino por muchas ideas. Por poco que se piense se advierte que para juzgar de las cosas de este mundo necesitamos no solamente de la idea de ser, sino también de las de movimiento, quietud, igualdad, diferencia, semejanza, etc. Por fin, que para poder juzgar verdaderamente de cualquier realidad de este mundo, definirla en sí misma y deslindarla respecto de las otras, hay que usar una gran cantidad de ideas, *operando una división de ellas*. En cualquier manual de filosofía podrá el lector encontrar el ejemplo que pone el mismo Platón, el pescador de caña. Para saber bien lo que el pescador es, hay que advertir primero que ejerce una actividad. Ahora bien las actividades pueden ser productoras o

simplemente recolectoras. Se divide, por tanto, toda actividad.

A su vez, entre las actividades colectoras tendremos que distinguir las que se ejercen mediante violencia de las que se ejercen mediante habilidad, etc. Por divisiones sucesivas llegaremos a saber que un pescador de caña es un hombre que ejerce una actividad colectora de animales acuáticos mediante el ardid de utilizar un instrumento que punza de abajo arriba.

Tenemos ahora, y lo señalamos como conclusión, que la dialéctica ascendente, desde las cosas a las ideas, se ha doblado con una segunda dialéctica (la división) que desciende desde las ideas a la cosa. El movimiento ascendente negaba las hipótesis sucesivas hasta el principio an-hipotético y ahora por división y exclusión deslindamos el ser de cada cosa respecto de todo lo que no es. Estamos todavía en Platón, pero casi estamos ya en Aristóteles. Estos dos movimientos juntos dibujan un círculo, como dirá siglos adelante Hegel. Se parte de la cosa concreta, sensible, y por conceptos cada vez más universales se asciende hasta el principio absoluto, el que se aguanta solo, sin descansar en otra «tesis». Llegados a la cumbre hay que descender de nuevo hasta la cosa por medio de divisiones sucesivas. Este movimiento descendente (*syllogismós*) termina en el punto de partida y obtiene la definición exacta de la cosa. Platón consigue así formular un ideal latente en la filosofía desde su nacimiento, decir lo que la cosa es. Si, pues, la definición dice qué es aquello que es, la dicción se ajusta a la cosa tal como es en sí, nos ofrece la «esencia» de la cosa y ésta ya no puede engañarnos con falsas apariencias.

Un par de observaciones todavía, para advertir cómo el paso desde Platón a Aristóteles estaba preparado por el mismo Platón y para ver que el carácter dialéctico del objeto se debilita mucho con Aristóteles.

En efecto, es el mismo Platón quien prepara la desaparición del mundo *separado* de las ideas al preguntarse en el

Parménides si en el mundo de las ideas puras también se contiene la idea de excremento, cosa que puede parecer chocante pero no lo es. Si para juzgar rectamente de las cosas de este mundo necesitamos las ideas correspondientes ¿con qué idea juzgaremos de las porquerías de este mundo? Con ello empieza a verse que el mundo *duplicado* no soluciona gran cosa. Platón, poniéndose crítico de sí mismo, insinúa entonces lo que será en Aristóteles el argumento llamado del «tercer hombre» contra su maestro Platón: no ayuda gran cosa añadir un hombre ideal (tercer hombre) para explicar la multiplicidad (dos) de hombres. La conclusión aristotélica se impone: La definición nos dice lo que hay de permanente *en* la cosa, nos dice *su* esencia; luego las ideas que la definición engloba están en la cosa misma, no en otra parte. Lo inteligible está en lo sensible.

Con ello, sin embargo, la dialecticidad de las cosas se ha debilitado. Sigue habiendo un movimiento del saber, como explicaremos a continuación, y sigue habiendo un movimiento en las cosas, pero la doctrina de la potencia y el acto, puesta a punto por Aristóteles para explicar el movimiento y hablar de él con sentido, pierde el carácter dialéctico que Heráclito atribuía a las cosas y se conservaba en Platón, primero para las cosas sensibles y después, incluso, para las ideas, en la medida en que las vio a todas como susceptibles de división.

* * *

Aristóteles asume muy directamente los resultados platónicos y al mismo tiempo atribuye el mérito de su invención a Sócrates. Nos dice, en efecto, que le debemos la inducción y la definición, es decir, la dialéctica ascendente que termina en los conceptos universales y la descendente que termina en la definición. Este doble movimiento lo profundiza y sistematiza Aristóteles en sus escritos lógicos y lo convierte en una teoría explícita del «saber científico».

La atribución a Sócrates y no a Platón de los elementos básicos de su teoría podría explicarse tal vez por el interés de Aristóteles en apartarse de las «ideas separadas» y acentuar que todo lo inteligible de la cosa está en ella misma, que la formación de los conceptos (inducción) y su aplicación a la cosa (definición) no son actividades que se muevan en otra esfera de la realidad, sino que constituyen el conocimiento del objeto sensible mismo.

En cualquier caso, es justo decir que en la teoría aristotélica del conocimiento da sus frutos la dialéctica antigua al mismo tiempo que la dialecticidad se anula, o por lo menos se debilita considerablemente. Además, en Aristóteles se consuma un movimiento que transfiere desde el lenguaje al pensamiento aquella problemática que con Zenón y los sofistas parecía indisolublemente unida al discurso verbal.

Conviene atender, sin embargo, a las características más salientes de la doctrina de Aristóteles acerca de la *episteme* porque ellas influyeron grandemente en la reelaboración hegeliana de la dialéctica.

En primer lugar, Aristóteles separa netamente la técnica sofística del modo de razonar científico. El modo sofístico consiste en un divagar entre opiniones, es decir, entre saberes que a lo sumo son probables. Se trata de conseguir *episteme*, saber firme en la caracterización de Platón, es decir saber cierto. Por tanto, manejando opiniones no se podrá alcanzar nunca ciencia. Aristóteles piensa que el diálogo sofista sirve solamente para hablar de todo sin saber nada bien sabido, pero sí sirve para evitar ser pillado por el adversario. Por ello se puede llamar *método*, porque a pesar de sus limitaciones, el diálogo sofista tiene una estructura, un esqueleto formal que es posible desgajar. Aristóteles designa esta estructura con la palabra *dialéctica* y cree que con ella quedan agotadas todas las posibilidades del hallazgo de Zenón. Desde este momento y hasta Kant inclusive la palabra dialéctica tendrá mayormente resonancias peyo-

rativas como técnica de argumentación falaz con apariencia de verdadera.

Paralelamente a la extracción de la forma del diálogo sofista, Aristóteles se dedica a descubrir y describir otra estructura, la del razonamiento propiamente científico. A este método o instrumento para adquirir ciencia lo llama él *analítica* y ha pasado a la posteriodad con el nombre de *lógica*. Comprende el razonamiento inductivo y el deductivo. Los dos juntos constituyen el círculo que ya vimos en Platón, de la cosa al concepto y del concepto a la cosa. El razonamiento inductivo, como es sabido, procede de lo particular a lo universal, se corresponde con la *dianoia* platónica y tiene, indudablemente, un carácter sintético, ya que globaliza en el concepto universal a una multitud de individuos (de muchos caballos al concepto de caballo; de los conceptos de perro, caballo, elefante, al concepto de animal). El razonamiento deductivo, por el contrario, procede de la división platónica y opera un análisis, ya que procede de lo universal a lo particular. Este será el razonamiento lógico por excelencia (silogismo), verdaderamente concluyente, el nervio más auténtico del saber científico, precisamente por la certeza que lo recorre desde las premisas a la conclusión. Este razonamiento nos ha de ilustrar sobre la esencia misma de la cosa, es lo que tiene de inteligible en sí misma. Es indudable que con esta teoría Aristóteles entiende ser fiel al mejor espíritu que alentaba en los balbuceos primitivos de la filosofía jónica. Vence la tentación de fuga intelectual que implica el platonismo.

En tercer lugar, a pesar del realismo que le es propio, Aristóteles no abandona a Platón en la neta diferenciación entre *opinión*, basada en la percepción sensible, y *ciencia* fundada en la intelección o *nous*. En esta línea, reproduce y reelabora el argumento de Platón contra Protágoras, inspirado en la dialéctica de Zenón y que debe servir para establecer la existencia de este saber cierto opuesto a la opinión. Ahora bien, la reelaboración aristotélica del argu-

mento, consistente en advertir que los discursos negadores de la ciencia se destruyen a sí mismos, lo desplaza hacia lo que, a partir de ahora, se llamará principio de contradicción. Pero Aristóteles advierte, con evidente finura, que este principio no sirve como premisa para ningún conocimiento científico, ya que el conocimiento es acerca de cosas y el principio de contradicción no nos informa sobre la realidad, no nos ofrece ningún contenido de saber. Así pues, dice él, el principio es necesario; sin él no podría haber lógica; no sirve, sin embargo, como premisa, acompaña simplemente a todo razonamiento correcto.

Esta observación estará en el comienzo mismo de la filosofía moderna con Descartes y también en el comienzo de la filosofía dialéctica de Hegel. En efecto, Descartes ponía todavía el principio de contradicción aristotélico en la base de la metafísica cuando escribía sus *Principia*, pero al escribir el Discurso del Método ya lo ha sustituido por un principio con contenido propio, *cogito ergo sum*, sobre el que se pueda edificar el saber real. Por su parte, Hegel requerirá un principio para su dialéctica que permita el desarrollo desde sí mismo, para lo cual evidentemente no le servirá el principio aristotélico.

Tanto es así que tampoco parece servirle para mucho al mismo Aristóteles. Si bien lo sienta como base de su «filosofía primera» o Metafísica, ésta no se deduce en sentido estrictamente lógico del principio. Ocurre en Aristóteles, una necesidad muy propia de su filosofía, de elaborar junto a la lógica, como estudio de las formas del pensar riguroso, una ontología que establezca las categorías o sea la serie de casillas que permite clasificar las cosas. Esta necesidad, creemos, es consecuente con la neta separación que él mismo establece entre lógica y realidad. Así, pues, desarrolla por un lado las formas del pensamiento y por otro las categorías. Parece sin embargo que al fundar la filosofía primera en el principio de contradicción, Aristóteles entendía dejar unidos los dos órdenes, el del pensar y el del ser. El

principio lo presenta él, de entrada, como ley de predicación, como algo perteneciente al orden lógico, pero en seguida se advierte por el desarrollo de su razonamiento que lo entiende también referido a las cosas mismas. En este punto, exactamente, tratará de colocarse la Lógica dialéctica de Hegel, en la misma intersección de pensamiento y ser, y tratará por tanto de deducir dialécticamente toda la serie de las categorías interpretadas ya como categorías que pertenecen tanto al pensamiento como a la realidad.

En cualquier caso, la filosofía primera de Aristóteles, que después se llamó Metafísica con feo nombre, resuelve de manera decidida el viejo problema Heráclito-Parménides mediante la teoría del acto y la potencia. Este par conceptual ha de permitir pensar y decir el movimiento de las cosas sensibles, su generación y su corrupción, su devenir. Con ello, Aristóteles entiende demostrar la posibilidad de un saber riguroso acerca del movimiento y resolver definitivamente las aporías de Zenón. Aquiles alcanza la tortuga ciertamente, la inteligencia entiende lo que los ojos ven. Con ello, sin embargo, Aristóteles queda muy lejos de Heráclito, quizá no tanto de Parménides. Aquella audacia de Heráclito, consistente en poner el sí y el no, la guerra y la armonía en el seno de toda realidad, ha quedado olvidada. Incluso se puede decir que Aristóteles, al madurar su teoría del saber riguroso, ha hecho imposible tanto la dialéctica de Heráclito como la de Zenón. El principio de contradicción excluye que ésta pueda ser el principio del movimiento; la teoría del acto y la potencia excluye que el pensamiento en sí mismo y el discurso sobre las cosas móviles sean contradictorios. Por esta razón, cuando Hegel pretenda ser fiel al pensamiento aristotélico en lo que tiene de filosofía primera, no sólo subrayará la unidad de lo lógico y lo real, sino que buscará dinamizarlo todo colocando de nuevo la contradicción en los orígenes de toda realidad y de todo pensamiento.

* * *

En resumen, la dialéctica antigua, tanto la objetiva de Heráclito como la subjetiva de Zenón y los sofistas, ha confluido en Platón y ha desencadenado en Aristóteles el primer gran sistema de conocimiento científico del universo. Un sistema que no sólo comprende en sí a todas las cosas, sino que vuelve sobre sí mismo y reflexiona sobre su propia estructura, es decir, sobre su cientificidad. Pero en Aristóteles se observan dos separaciones, una entre dialéctica y lógica, otra entre lógica y ontología que la dialéctica moderna querrá suprimir. Ha ocurrido como si la vieja proposición de Parménides —es necesario decir y pensar que el ente es— hubiera generado tres órdenes completamente distintos: decir, pensar y ser, limpiamente separados. Deben corresponderse, desde luego, pero ¿por qué? En Aristóteles no parece que se dé otra respuesta que el principio de contradicción en cuanto primer principio que rige igualmente los tres órdenes.

¿No habrá iniciado Aristóteles así otra pendiente de desprecio hacia la realidad sensible, distinta desde luego de la fuga platónica al mundo de las ideas, pero igualmente peligrosa? Especialmente peligrosa parece la separación entre lógica y lenguaje. Aunque el nombre de *lógica* recuerda continuamente su origen en la palabra, la lógica aristotélica dará lugar a un nuevo intelectualismo y hará de la verdad no ya un decir, sino una adecuación o correspondencia entre pensamiento y cosa.

* * *

Como hemos dicho hace un momento, la unión entre estos tres órdenes, dialéctica, lógica y ontología culminará desde luego en Hegel, pero el camino de su aproximación sucesiva se inicia inmediatamente después de Aristóteles.

Primeramente, el pensamiento estoico, al mismo tiempo que amplía y profundiza la lógica aristotélica, la vincula

de nuevo con la dialéctica. Con ello recupera el saber acerca del discurso hablado y lo salva de su degradación en retórica vacía, en puro y extrínseco vestido de conceptos, mayormente falaces. Según cuenta Diógenes Laercio algunos estoicos incorporaron la retórica y la dialéctica a la lógica, con lo cual las técnicas de la discusión verbal volvían a cobrar relevancia para la investigación de la verdad. Por otro lado, los estoicos, al tomar de nuevo al *Logos* heraclíteo como razón de todo el Universo, facilitaban la absorción del estoicismo por parte de los cristianos. El Logos del cuarto Evangelio podrá ser después, en San Agustín, Verbo de Dios y modelo de toda la creación.

Más adelante, en el camino de la reunión de lo que Aristóteles había separado, se sitúa en el neoplatonismo. Este poderoso movimiento intelectual, en el que se consuma el viejo paganismo, presenta una concepción de la totalidad de las cosas netamente circular, verdaderamente dialéctica, sobre todo en Plotino y Proclo.

Todo procede del Uno y a él vuelve. Tanto el movimiento de descenso desde el Uno a la materia, como el de regreso ascensional hacia el Uno, invocan como antecedente histórico la dialéctica platónica. Ambos movimientos avanzan mediante la negación. El primero rememora la división platónica. En él se engendra la multiplicidad y la dispersión mediante la negación de la unidad originaria y la negación sucesiva de cada uno de los grados inferiores de unidad. El segundo movimiento presenta una clara evocación de la *dianoia* ascensional de Platón inflamada por el *eros* indigente que desea unidad, verdad y belleza. En este camino de purificación se niegan sucesivamente las particularidades, se niegan, pues, las negaciones que fragmentaron la unidad primera. Al término del camino habrá que alcanzar el éxtasis del contacto íntimo con el Uno, más allá de toda palabra o concepto.

Este movimiento circular de la totalidad del universo tiene un carácter muy especial que lo hace igualmente real

«La República»

—Ya comprendo —dijo—; te refieres a lo que se hace en geometría y en las ciencias afines a ella.

—Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando la hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la eleven hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de este modo, descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

—Ya me doy cuenta —dijo—, aunque no perfectamente, pues me parece muy grande la empresa a que te refieres, de que lo que intentas es dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes, a las cuales sirven de principios las hipótesis; pues aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso te parece a ti que no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los geómetras y demás la llamas pensamiento, pero no conocimiento, porque el pensamiento es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento.

PLATÓN

y psicológico. El movimiento de descenso tiene como momento muy principal la generación del alma del mundo y de las almas individuales. El movimiento de regreso es un movimiento del alma que arrastra consigo a toda la realidad. Esta doctrina neoplatónica acerca del alma ingresará impetuosamente en la corriente del pensamiento cristiano y generará una inmensa literatura ascética y mística que invadirá también los campos del espiritualismo musulmán y judío. A su vez, a través de la mística alemana, el neoplatonismo desembocará también en Hegel y será una pieza muy importante de su dialéctica.

Algo más concretamente cabe describir el movimiento del alma, tal como lo conciben los neoplatónicos, como un movimiento de salida y regreso del alma a sí misma. Ya Aristóteles había notado que el alma es «de algún modo» todas las cosas y que el entendimiento humano es capaz «en principio» de comprender cualquier realidad inteligible. Tales características expresan el parentesco de las almas con la divinidad y el deseo que alienta en ellas de comprenderlo todo mediante su identificación con el entendimiento divino. Desde este punto de vista, son las almas las encargadas de reconducir el universo múltiple a su origen uno. Pero además de este papel asignado a las almas dentro del gran círculo del universo, debe subrayarse que en cada alma individual ocurre también un pequeño círculo de salida de sí hacia las cosas exteriores y un regreso a su propia intimidad que le permite conocerse a sí misma. Es fácil comprender que los dos movimientos implican una negación. El primero niega la intimidad y conduce al alma a la dispersión mundana, la derrama en las cosas, el segundo niega esta negación y regresa a sí misma por el autoconocimiento que le permite remontarse ulteriormente al conocimiento de la unidad suprema.

Todo esto nos suena a nosotros como pensamiento cristiano, aunque en sí mismo no lo es. Los autores de estas concepciones las vivían precisamente como una firme de-

fensa del paganismo contra la invasión históricamente ascendente de los nuevos mitos. Pero el cristianismo tuvo la fuerza suficiente para apoderarse de la filosofía helénica y sintetizarse con ella.

III. Y del pensamiento a Dios

Por el carácter necesariamente breve de esta exposición, tendremos que prescindir del relato de las interesantes peripecias por las que pasaron tantas tesis neoplatónicas y estoicas, que incluían y transportaban en su seno a otras de índole platónica y aristotélica, hasta llegar a hacerse consustanciales al pensamiento de San Agustín de Hipona y de Santo Tomás de Aquino, por citar solamente dos nombres de los más significativos. Nuestra propia cultura es una síntesis, todavía, de cultura griega y semita. Una síntesis que no se formó fácilmente ni sólo a través de los dos santos citados.

El personaje clave, a juicio del autor de estas líneas, fue el judío Filón, contemporáneo de Jesucristo a quien desde luego no conoció. Educado Filón en la pagana Alejandría, donde la cultura helénica resplandecía, había aprendido a amar a Moisés y a Platón. Y fue Filón quien enunció un principio que permitió la síntesis, no solamente con el Antiguo Testamento, sino también, y más tarde, con el Nuevo. El principio sonaba así, poco más o menos: Lo que Moisés dijo en alegoría, los griegos lo dijeron conceptualmente. La revelación, por tanto, era la misma. Se había expresado diferentemente en dos lenguajes, en dos culturas separadas, pero al entrar en contacto los dos mundos, por poco que se profundizara en las dos expresiones, se debía reconocer la identidad del mensaje. Eso era, por lo menos, lo que pensaba Filón y, tras él, muchos otros. El puente esta-

ba echado y mediante él se construyeron todas las teologías medievales; las judaicas y cristianas abrieron camino y vinieron después las musulmanas.

La cosa no fue sencilla, sobre todo porque hubo que decidir quién de los dos ganaba, si Moisés (o Cristo o Mahoma) o Platón. En otros términos, ¿había que dar la primacía al lenguaje alegórico o al conceptual? A veces uno teme que esta controversia todavía no esté decidida.

Los vericuetos fueron muchos. Simplifiquemos: Agustín recibió los pensamientos del neoplatonismo y del estoicismo. Tomás los recibió de Agustín y a través de los teólogos musulmanes, principalmente Avicena (Ibn Sina). Consiguió, sin embargo, ir más allá de los transmisores y recuperar a Aristóteles para sostener con él un diálogo directo. Conviene advertir, de todas maneras, que la teología musulmana, por el poco contenido dogmático del Corán y su sencillo monoteísmo, podía tomarse fácilmente por filosofía, es decir, por una teorización autónoma no dependiente de una revelación sobrenatural más o menos extrínseca. Además, la filosofía neoplatónica hizo fortuna entre los autores cristianos dedicados a la doctrina espiritual, es decir, consejeros o pedagogos de almas a las que enseñaban las vías para purificarse de los pecados y alcanzar la unión mística con Dios.

Para nuestro objeto, escribiremos aquí solamente un pequeño elenco de tesis procedentes de la filosofía clásica que perduraron en el seno de las doctrinas cristianas y tuvieron un enorme influjo en el pensamiento dialéctico moderno.

1) Primeramente el nombre. La palabra *dialéctica* se usó generalmente en la Edad Media para designar una de las partes del *trivium*, es decir, del primer grado de los estudios escolares. Contenía el *trivium*, continuando la tradición estoica, la gramática, la retórica y la dialéctica. Esta última abarcaba por igual las reglas del razonamiento probable (dialéctica según Aristóteles) como las reglas del ra-

zonamiento dotado de certeza (analítica, según Aristóteles). Con ello se conservaba un claro parentesco entre lenguaje y lógica al tratar de las vías para alcanzar la verdad. De ahí que las controversias medievales en torno a los universales tuvieran un arranque netamente lingüístico al plantearse como un problema de «suppositio terminorum», lo que se podría traducir aproximadamente por significado de los vocablos. Esta conexión resulta más evidente y se mantuvo con más energía entre los llamados nominalistas, para quienes los llamados conceptos universales no eran más que palabras. Sin embargo, durante la Edad Media, por lo menos hasta el final de ella, llevaron las de ganar los conceptualistas e incluso los realistas, es decir, los que sostenían que los universales residían en la mente o en las cosas mismas. De este modo se acentuaba la traslación de los problemas originados por el hablar humano hacia el pensamiento y hacia las cosas, viendo, sin embargo, a éstas no como realidades primariamente materiales e individuales, sino como universales *contracti*, es decir, contraídos o disminuidos a ser individuos. Sin duda, el punto de vista nominalista, más propio del fin de la Edad Media, es más afín a nuestros planteamientos actuales, aunque también es justo decir que en muchos casos desembocaba fácilmente en el verbalismo.

También es relevante para seguir la historia de la dialéctica, el advertir la concepción típicamente medieval de la *disputatio*. La investigación en torno a cualquier tema se iniciaba con el sí y el no de las opiniones contrapuestas. La *disputatio* tenía lugar no solamente en los libros, sino que originaba largas discusiones públicas entre *magistri* (maestros) o entre *scholastici* respaldados por sus maestros. De donde nació el llamar escolástica a la filosofía y teología medieval. Algunos lógicos medievales, pertenecientes sobre todo a la tradición nominalista, desarrollaron, incluso, interesantes esquemas formales de la discusión. Acabada ya la Edad Media, el nombre de *Disputatio* aparece en el

título de un libro que cabe contemplar como fin de la escolástica y comienzo del racionalismo moderno. Las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez, quien por otra parte fue el primer escolástico, valga la paradoja, que separó limpiamente, en un tratado escrito aparte, las cuestiones filosóficas y teológicas.

Por lo que se refiere a la Lógica, en los tratados medievales se estereotipó un modo de desarrollarla en tres partes: doctrina del concepto, del juicio y del raciocinio, conservando dentro de éste un lugar para la discusión del carácter no concluyente del razonamiento inductivo y desarrollando ampliamente todas las formas posibles de razonamiento deductivo concluyente. Precisamente a este tratado global, acerca de «las leyes del pensar», se le siguió dando por muchos autores el nombre de Dialéctica.

2) La escolástica medieval guardó muy generalmente el esquema circular del neoplatonismo, con su proceso descendente de las criaturas desde Dios y su regreso a El por la práctica de las virtudes teologales y morales. Puede verse este esquema, p. e., en el índice de las *Summae* medievales, incluida la de Santo Tomás.

Sin embargo, la afirmación tajante de la creación *ex-nihilo* en virtud de la omnipotencia divina obligaba a «purificar» aquel esquema librándolo de toda sospecha de emanatismo necesario. Por lo mismo, quedaba suprimida en el fondo su índole dialéctica. En efecto, la creación libre por parte de Dios subraya su trascendencia y distinción *ex toto* respecto de todo lo demás. Con ello se afirma una relación no mutua entre Dios y su criatura, de modo que la criatura no puede concebirse sin Dios, tiene una relación esencial con El, pero no viceversa. Con ello se pierde una de las características más típicas del pensamiento dialéctico, la remitencia mutua de un extremo al otro de cualquier contraposición. Al establecer el abismo de la trascendencia entre la criatura y Dios, tuvo la Escolástica que desarrollar una doctrina peculiar sobre el conocimiento acerca de Dios

que es posible al hombre, el conocimiento analógico, basado a su vez en la analogía del ser. Esta doctrina se desarrolló a partir de una tesis aristotélica («el ser se dice de muchas maneras») y debía servir para hacer comprensible que siendo Dios y criatura completamente distintos se da, sin embargo, entre ellos, un cierto «parecido». No han faltado autores que han querido aproximar la analogía a la dialéctica, pero el autor de este libro piensa más bien en el carácter no dialéctico de la analogía, incluso teniendo muy en cuenta los elementos más neoplatónicos de la llamada Teología negativa.

3) Sin perjuicio de lo dicho, es también cierto que el pensamiento de los místicos, siempre sospechosos de herejía a los ojos de los teólogos dogmáticos, estuvo en general más impregnado de neoplatonismo. Por ello, vinieron a ser divulgadores de concepciones que los dogmáticos denunciaban como panteístas. Pueden verse representadas en la famosa frase del Maestro Eckhart «de que Dios sea Dios soy yo una causa; si yo no existiera no existiría Dios». Se advierte, pues, que se restablece la relación mutua: yo no puedo ser sin Dios, pero Dios tampoco puede ser sin mí. Esta corriente mística se difundió sobre todo por Alemania con el propio Eckhart (1300-1361), dominico como Santo Tomás, y se continuó con Tauler y Suso hasta llegar a Jakob Böhme (1575-1624). Corriente que será uno de los antecedentes más claros de la dialéctica moderna tal como aparecerá en el idealismo alemán.

4) Para comprender mejor este influjo, es necesario saber que las concepciones místicas reseñadas, como ocurría en el neoplatonismo, no se limitaban al terreno psicológico o de la vida espiritual. Entroncaban su concepción de la intimidad humana con la vida divina. Así el mismo Eckhart escribe que el hombre justo y divinizado realiza la misma acción que Dios, crea el mundo juntamente con El y engendra la Palabra eterna. Dios, añade, no podría hacer nada sin aquel hombre. De este modo, la actividad espiri-

tual del hombre se veía como una simple continuación de la vida divina. Si la concepción filosófica medieval, especialmente la tomista, distinguía muy netamente el Dios cognoscible por la razón natural de lo enseñado por la revelación sobrenatural, las concepciones místicas atendían menos a esta distinción. El desarrollo teológico de los tres dogmas capitales del cristianismo, trinidad, encarnación y redención, repetía también la típica circularidad del neoplatonismo. Especialmente el dogma trinitario podía especular acerca de la vida de Dios sin tener que preocuparse del abismo entre Dios y creación. Allí, por tanto, la dialéctica no parecía tan peligrosa. El Padre genera eterna y necesariamente al Hijo, llamado también Verbo o Logos. El Verbo divino absorbe muchos rasgos del *nous* plotiniano y es fácil hacerlo depositario de las ideas platónicas modelo o paradigma de todo lo creado. La generación eterna pone evidentemente una alteridad, ya que el Padre no es el Hijo, que es sin embargo una identidad, ya que ambos son Dios único. Por otro lado, el Espíritu Santo, como unidad del Padre y del Hijo cierra y completa el círculo de la vida divina iniciada con la generación del Logos.

Se añade a ello la encarnación concebida como una continuación hacia fuera del movimiento mismo de la generación eterna. La encarnación es ya un «anonadamiento» de la divinidad que llega a su extremo en la crucifixión; pero a partir de este punto se inicia un movimiento de regreso a la gloria del Padre a través de la resurrección y la ascensión. Este movimiento derrama al Espíritu Santo en el mundo y todo el mundo es arrastrado y unido a Dios, estableciendo la comunión de los santos, es decir, la unidad de todos los hombres justos entre sí y con Dios.

Esta especulación admite con más facilidad una presentación dialéctica: desde la generación del Logos hasta su muerte se puede ver como un camino de negaciones sucesivas, mientras el ascenso niega sucesivamente aquellas negaciones.

Santo Tomás de Aquino, fresco de Fra Angélico en el convento de San Marcos, en Florencia.

En resumen, la dialéctica animó los orígenes de la filosofía occidental. El «invento» hay que atribuirlo sobre todo a Zenón, con su concepción del diálogo como destrucción de la opinión del contrario, pero sobre todo por haber visto que ciertos discursos (¿todo discurso?) se autodestruyen. Por su parte el pensamiento del profundo Heráclito —dialéctica como movimiento de las cosas— contribuye a extender la contradicción desde el discurso a la realidad. Sin embargo, desde el momento en que se constituye muy vigorosamente un modelo de conocimiento «científico» a través de la tríada Sócrates, Platón y Aristóteles, parece que los gérmenes dialécticos de la filosofía presocrática han dado ya todos los frutos posibles. La teoría del acto y la potencia resuelve el problema del movimiento de las cosas, y la doctrina sobre el razonamiento inductivo y deductivo configura al saber riguroso. La palabra dialéctica queda arrumbada y condenada a designar la habilidad sospechosa de los sofistas, una técnica que sirve, a lo sumo, para confundir al adversario en la confrontación verbal, pero inútil para el conocimiento científico de las cosas.

Al fin de la Antigüedad, la palabra dialéctica recupera tímidamente el prestigio con los estoicos, en cuanto designa entonces toda la técnica de invención del saber; pero la pervivencia de un pensamiento propiamente dialéctico es más bien débil. Subsiste, desde luego, como reelaboración de la división platónica en la procesión descendente neoplatónica, mientras la *dianoia* pervive en el movimiento de regreso de las cosas a la unidad originaria.

En la Edad Media, si bien se conserva el esquema ofrecido por el neoplatonismo, el sentido de la trascendencia divina propio de la religión judaica debilita más todavía su índole dialéctica. Pero persiste con más fuerza en la especulación trinitaria e ingresa muy vigorosamente en las concepciones místicas, especialmente en las variantes alemanas.

En el campo de la adquisición del saber, la dialéctica se

conservà, también debilitada, en el método de la *disputatio*, como confrontación de «sentencias» opuestas, es decir, el sí y el no de cada «quaestio».

IV. De nuevo, la dialéctica como engaño

Si convenimos, como es usual, que la filosofía moderna comienza con Descartes, hay que decir que esta «segunda navegación» de la filosofía comienza con un pensamiento nada dialéctico. El movimiento del conocer, en Descartes, avanza desde la conciencia vulgar, cargada de prejuicios, hasta la roca firme del *cogito, ergo sum* mediante la duda metódica. Hallado, en la conciencia de sí mismo, el nuevo principio indudable del saber, no queda sino la construcción cautelosa de todo el edificio de la ciencia a través de una serie de intuiciones intelectuales tan indudables como el mismo *cogito*. Sería poco serio buscar ahí algún modo de dialéctica, aunque elaboraciones muy posteriores de la temática cartesiana, por ejemplo, la de Hegel, adquieran ciertamente un carácter dialéctico.

Es importante subrayar, de todas maneras, porque tendrá consecuencias para la aparición de la nueva dialéctica, el concepto de razón que se va tejiendo a partir de Descartes y tiene su apoteosis en la razón ilustrada del s. XVIII. La razón se presenta, ya en el Discurso del Método, como la facultad suprema del hombre y como la mejor repartida del mundo. Esto significa que la razón es igual en todos y es poderosa para conquistar la verdad sin engaños. Por otro lado, esta razón poderosa e igualitaria progresa en el conocimiento de la verdad, no mediante negaciones sino sumando conocimientos positivos, racionalmente impecables.

La configuración ulterior del concepto ilustrado de ra-

zón mantiene y desarrolla estas propiedades de la razón, considerada siempre como lo supremo y más valioso. Luminosa y divina, la razón tendrá que disipar con su presencia las tinieblas de la superstición y del oscurantismo. Sus luces han de difundirse por todos los rincones (razón popularizada) y acabar con las barreras que las distintas religiones han levantado entre los pueblos. Se anuncia ya la aurora de la humanidad, hermanada por la razón. Es el nuevo ideal de emancipación del hombre que Kant, al fin ya de la época ilustrada, formulará como la mayoría de edad del hombre que ha aprendido a usar autónomamente sus luces y a no dejarse guiar por la autoridad de otros.

Para nuestro tema interesa mucho señalar que este concepto, tan netamente optimista, de razón, desencadenaba, paradójicamente, tristes miradas sobre la historia humana. Los ilustrados empezaron a escribir historia crítica, aligerada de fabulaciones y leyendas a las que consideraban buen caldo para la superstición, pero les salía entonces una historia muy desdichada, una tristísima procesión de matanzas, explotación y timos sagrados. Eso le ocurría, por ejemplo, a Voltaire. Resultaba, dicho brevemente, que la historia del animal racional era un cúmulo espantoso de irracionalidades, con muy fugaces momentos de racionalidad...

Igualmente relevante para el asunto de este libro es la inversión que, casi inadvertidamente, ocurre en la jerarquía de las facultades cognoscitivas humanas. En efecto, según el modo de entender medieval había que colocar al *intellectus* (entendimiento) por encima de la *ratio* (razón). A ésta se le atribuía un carácter discursivo, es decir, sucesivo y temporal, mientras el entendimiento era visto como intuitivo e instantáneo. La razón medieval era humilde y trabajosa, propia del hombre; el entendimiento, en cambio, triunfante y divino, de modo que los bienaventurados debían abandonar la razón para ver a Dios, y en El a todas las cosas, mediante una intuición instantánea y eterna. Así pues, sobre la tierra y en el tiempo, el hombre no puede

entenderlo todo de un solo golpe, necesita ir discurriendo, pasar de una cosa a otra valiéndose de la razón. No obstante, los medievales concedían también al hombre terrenal una chispa de entendimiento que le acercaba a Dios y posibilitaba su *discurso*. Llamaban a esa chispa superior el *intellectus principiorum*, porque con él se captan de manera casi intuitiva los principios simples del conocer y del hacer moral. Principios sin contenido, sin embargo, a partir de los cuales y del conocimiento sensible, el hombre debía ir llenando de contenido su capacidad ilimitada de conocer.

Pero los modernos invierten ese orden, lo cual implica un nuevo concepto de razón. Sobre todo por obra de los autores alemanes se coloca a la razón (*Vernunft*) por encima del entendimiento (*Verstand*) siendo desde luego la razón un poder discursivo, una capacidad de avanzar en el conocimiento.

Todavía en Descartes la razón (*raison, bon sens*) tiene algo del *nous* o *intellectus* clásico por su carácter intuitivo. Se puede incluso decir que la índole intuitiva de la razón cartesiana se potencia desde el momento en que le atribuye unos contenidos propios (pensamiento, idea de extensión, idea de Dios) que no le vienen dados por la sensibilidad. La razón avanza, se mueve, pero de intuición en intuición. Todo el racionalismo continental posterior cree entonces, que la razón conoce lo que debe conocer mirándose a sí misma (*cogito*) y descubriendo en ella un ser que es pensar y las ideas supremas de todo lo demás, Dios incluido.

En este punto incidió la crítica durísima de los empiristas ingleses. Combatieron esta plenitud y autosuficiencia de la razón que se mira a sí misma. Eran también racionalistas en cuanto defensores del carácter supremo de la razón, pero negaron las ideas innatas, es decir unos contenidos que la razón poseyera desde siempre, sin necesidad de aprehenderlos desde la experiencia sensible. En todo caso, los empiristas ingleses estaban tan convencidos como sus colegas racionalistas del continente de que por la razón

debía emanciparse el hombre. Los empiristas llamaban al orden a la razón y le encomendaban el trabajo más humilde, pero más efectivo y realista, de llenarse con los contenidos ofrecidos por la sensación y no pretender la construcción racional de todo a partir de la sola razón pura. A la razón le competía, pues, asociar y calcular la experiencia.

Vayamos ya a Kant, con quien los historiadores de la filosofía suelen cerrar la Ilustración. Kant recoge la doble tradición del racionalismo y del empirismo, discute pacientemente las tesis de ambas corrientes y las hace confluir en el edificio majestuoso de sus tres críticas. Kant, como el que más, está empapado de los ideales ilustrados. Comulga enteramente en la empresa de emancipar al hombre mediante la razón, librarlo de la superstición aneja a toda religión pretendidamente revelada, hacerle vivir según su dignidad personal que, elevándole a la categoría de fin en sí mismo, prohíbe degradarlo a la condición de medio. Ningún ser racional puede sojuzgar a otro.

Pero con Kant el pensamiento moderno sufre una inflexión muy significativa, de la que quizá pueden hallarse antecedentes históricos, y a la que él, de todos modos, da una forma muy precisa. Coloca en el ápice de la dignidad humana no tanto su capacidad de conocer, o razón teórica, sino su libertad y su capacidad de acción moral, la razón práctica. No es que Kant desvalore el poder humano en la esfera del conocimiento. Siempre la razón es lo supremo, ya que la moralidad de una acción consiste en proceder de la propia razón autónoma y ser conforme a ella. La moralidad auténtica no se estimula por la esperanza de premios ni por el temor de castigos futuros. Obra simplemente por deber, de acuerdo con una obligación que se dicta soberanamente a sí misma. Espectáculo sublime y conmovedor, mil veces superior a la contemplación nocturna del cielo estrellado.

Esta moral tan pura no puede quedarse desde luego en la intimidad de la razón y la buena voluntad. Ha de salir, pasar a la acción real que incide sobre la realidad y la

cambia. Pero entonces resulta que se ha de ejercer sobre un mundo regido por las inalterables leyes de la naturaleza. Ahí tropieza la doctrina kantiana con una grave dificultad, consistente precisamente en una *aporía*. ¿Cómo es posible una acción libre en un mundo regido por la causalidad más estrictamente necesaria? Una dificultad que se le presenta, quiera o no, a todo lector de la Etica de Espinosa y que Kant agudiza más todavía. ¿La acción moral vendrá a torcer el curso natural de las cosas? ¿Podrá?

Con un estilo que le es muy propio, Kant separa entonces muy limpiamente el mundo de la moralidad y el mundo de la naturaleza y, sin dudarlo un momento, otorga primacía a la moral. El lector ha de redoblar ahora su atención, porque va a asistir al nacimiento de la dialéctica moderna.

No se pierda de vista que la antinomia se plantea en términos de libertad y necesidad, dos términos antitéticos. Sigamos ahora las grandes líneas del razonamiento kantiano. Primeramente se ocupa de la razón teorética (Crítica de la razón pura) para preguntarse hasta dónde llega el poder de la razón humana en la esfera del conocimiento. En el prólogo a la segunda edición de esta primera Crítica, Kant explica que tuvo que poner límites a la razón (teorética) para dar lugar a la fe (racional, razón práctica). Esta *fe* kantiana tiene muy poco que ver con la fe religiosa; es la convicción, ciertamente racional, de que la acción moral y libre es posible. Deslinda así dos mundos: el conocimiento teorético, científico y bien fundado, y el campo de la moralidad. El primero *se limita* al campo de los fenómenos, a la sucesión temporal de lo que aparece a los sentidos. Más allá de los fenómenos nuestra razón teórica no alcanza a conocer las cosas en sí. Pensamos estas cosas, pero no las conocemos. Las pensamos mediante las tres ideas de mundo, alma y Dios, pero estas ideas no son intuitivas, no hay más intuición que la sensible, aunque las tres ideas no carecen de utilidad en el campo del conocimiento porque nos impulsan a avanzar siempre más en el conocimiento de los

fenómenos mundanos y anímicos. Este campo de los fenómenos, limitado desde luego, nos ofrece conocimientos objetivos aunque no sean de la cosa en sí, pero ciertamente ligados por enlaces necesarios.

Ahora bien, siendo este campo limitado, deja lugar para la acción moral, eminentemente realista y no fenoménica. La convicción moral no es por tanto irracional, tiene un campo propio más allá del fenómeno. Es real, como también lo son los presupuestos que esta acción moral no puede dejar de hacer: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. De este modo Kant piensa haber salvado la moralidad y la libertad de toda posible dificultad surgida del campo de la ciencia y de haber salvado una fe religiosa racional y común a todos los hombres de las inacabables disputas metafísicas y de las guerras entre los dogmáticos de las religiones «reveladas».

Pues bien, la palabra dialéctica, y no sólo la palabra, reaparece ahora en el mismísimo punto culminante de este trabajo kantiano para hacerle un lugar seguro a la moralidad y religiosidad racionales. Al final de la Crítica de la razón pura, cuando Kant ha de dejar del todo clara la impotencia de la razón teorética para cubrir todo el ámbito de lo humano, pone como título de la tercera parte de su obra unas palabras que pueden parecer enigmáticas: Dialéctica trascendental. ¿Qué se esconde tras ellas? Sencillamente, que la pretensión omniabarcante de la razón tradicional, es decir de la razón metafísica tal como la había concebido la Ilustración, era excesiva. Aquella metafísica quería llegar a establecer la inmortalidad del alma y su libertad, las propiedades más generales del mundo como totalidad, la existencia de Dios y sus atributos de un modo estrictamente necesario, pero desembocaba irremediablemente en aporías insolubles y en argumentos falaces. Quería ser ciencia, pero era dialéctica, argumentos engañosos que producían una apariencia de verdad. Apariencia, porque se presentaban como verdades absolutas, siendo

simples proyecciones del modo de conocer que es propio del hombre, esencialmente referido a la sensibilidad.

Tenemos, por tanto, que Dialéctica en Kant significa un falso conocimiento con apariencia de objetividad. La palabra dialéctica tiene aquí el sentido plenamente peyorativo que le dio Aristóteles al identificarla con el arte sofístico de argumentar, incapaz de engendrar ciencia. Adviértase que esta dialéctica engañosa ocurre precisamente en torno a las tres grandes ideas totalizadoras (mundo, alma, Dios) que se corresponden con los tres objetos de la Metafísica especial de Wolff, pero no ocurre ni puede ocurrir engaño alguno cuando la razón se aplica a establecer las bases sólidas para el conocimiento científico de los fenómenos naturales. Cuando la razón hace eso engendra un auténtico conocimiento trascendental que Kant, como Aristóteles, llama analítica. En este terreno, la razón pura funda sólidamente la ciencia matemática (euclidiana) y la física (newtoniana). Pero es un campo circunscrito a la experiencia sensible, posible al hombre. Más allá de él, la razón pura debe abstenerse. Esta razón regula bien la actividad del entendimiento volcado a su tarea clasificadora, pero no puede pronunciarse respecto de lo que más preocupa al hombre. No puede responder a los interrogantes que el hombre se plantea a sí mismo sobre su destino último a pesar de que las preguntas sean racionalmente inevitables. Si se empeña en darles respuesta, se encuentra enredado en una tela de araña mental.

La Dialéctica trascendental desenreda el lío mostrando que los argumentos para demostrar las propiedades del alma espiritual (simplicidad, personalidad, inmortalidad) son simples paralogismos, razonamientos no concluyentes porque duplican su término medio. Y ya Aristóteles había mostrado que en ello consiste precisamente la falacia que late en los argumentos sofísticos. Por lo que se refiere al mundo, Kant reseña cuatro antinomias. La primera y la segunda son todavía reelaboraciones de los argumentos de

Zenón, la tercera es la antinomia entre necesidad y libertad que ya hemos destacado antes, y la cuarta se refiere a Dios como causa del mundo. Sigue después la destrucción kantiana del argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios y una destrucción de los restantes argumentos posibles en que podría descansar una Teología racional. Es, pues, evidente, en toda la Dialéctica trascendental, un recuerdo de las aporías de Zenón especialmente al tratar de la Cosmología racional. Es ahí donde Kant dispone una doble columna en su libro para poner en la primera las tesis y en la segunda las antítesis. Muestra así, de una manera gráfica, que se pueden dar argumentos aparentemente sólidos en una y en otra dirección. Con la misma apariencia de razón se puede establecer (tesis) que el mundo es limitado como que el mundo es ilimitado. Igualmente (tesis) se puede afirmar que el mundo está compuesto de elementos simples como que nada hay simple en el mundo (antítesis). Tan racional parece decir (tesis) que en el mundo hay causas libres, como que (antítesis) no las hay. Finalmente, se puede sostener (tesis) que debe darse un ente necesario que sea causa del mundo; pero también se puede sostener (antítesis) que no existe tal ente necesario.

Hemos dicho ya que la tercera antinomia era la más preocupante para Kant. La resolvió a su manera, no tanto por una síntesis cuanto por deslindar netamente el campo de los fenómenos naturales del ámbito de la acción libre. No podemos olvidar que ahí se ventila lo que es más propio del hombre: la acción de acuerdo con fines, la creación estética, la historia con sus luchas continuas, la religiosidad. A estos temas dedicó las obras tituladas *Ideas para una Historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784). *Crítica del Juicio* (1790) y *Religión dentro de los límites de la sola razón* (1793). Se trata ahí de arte y belleza, del concepto de vida, de la historia, el Estado y la paz universal, de la religión racional en oposición a la religión revelada. Basta la enumeración para ver que se trata de los

asuntos que serán centrales en el romanticismo y el idealismo alemán y en los que se marcará un giro respecto de la Ilustración. Autores como Lessing, Goethe, Haman, Herder, Schiller, darán un vuelco completo a la mentalidad ilustrada, precisamente mediante el debate de estos asuntos, todos ellos referidos a la vida real y externa del hombre en contacto con la naturaleza y con los demás hombres. Al mismo tiempo que se supera un concepto de naturaleza meramente mecanicista, se dirige la atención al hombre y a sus productos específicos (*Menschenwerk*).

Lo típico de la postura de Kant en todos estos casos, consiste en subrayar un contraste insalvable entre lo ideal y lo real, de modo que el hombre, llevado por un ideal racional de perfección, se ve impulsado a no relegar tales ideales a su mundo interior. Debe proyectarlos al exterior y tratar de alcanzar el ideal mediante su acción, pero sólo podrá acercarse a él indefinidamente.

Kant ve con mucha agudeza un problema que es todavía nuestro problema. La historia, nuestra vida social cotidiana, nos ofrece una serie de hechos empíricos que pueden ser vistos como «naturales». Debemos verlos así si queremos ser «científicos». Son, por tanto, hechos determinados según leyes económicas, sociológicas, etc., quizá físicas en última instancia. Pero por otro lado no podemos dejar de acercarnos a esos hechos con «exigencias» o prejuicios morales que implican la libertad. Pensemos en el repetido «exigimos» de tantos comunicados emanados de las asambleas, la incesante búsqueda de «culpables» de lo que nos pasa... Creemos que el hombre debe actuar moralmente, que puede hacerlo, y que su acción en el mundo debe estar embebida de esta moralidad, pero también creemos que todo puede ser objeto de estudio rigurosamente científico y que éste nos mostrará que las cosas son así y no pueden ser de otra manera. Al pensar en el Estado ese drama se hace especialmente agudo y hasta cómico. En la vida política se cruzan los antagonismos humanos y en el Estado se

Tercer conflicto de las ideas trascendentales

TESIS

La causalidad según leyes naturales no es la única de la que pueden derivarse todos los fenómenos del mundo; para explicarlos es preciso suponer, además, una causalidad por libertad.

DEMOSTRACIÓN

Supóngase que no hay otra causalidad que la regida por leyes naturales; entonces, todo cuanto sucede supone un estado anterior al cual sigue ineluctablemente según una regla. Ahora bien, el estado anterior mismo debe ser algo que haya sucedido (que haya llegado a ser en el tiempo, puesto que antes no era); porque si hubiera sido siempre, su consecuencia no se habría originado, sino que habría sido siempre.

ANTITESIS

No hay libertad, sino que todo cuanto sucede en el mundo obedece a leyes naturales.

DEMOSTRACIÓN

Suponed que hay una *libertad* en sentido trascendental, como clase especial de causalidad, según la cual puedan producirse los sucesos del mundo, o sea, una facultad de comenzar absolutamente un estado y, por lo tanto, también una serie de consecuencias del mismo; siendo así, gracias a esa espontaneidad, comenzará no sólo una serie, sino la determinación de esa espontaneidad misma para la producción de la serie.

M. Kant

ejerce un «poder» que se nos presenta a la vez como «humano» y como «natural». En cuanto humano, lo queremos ético. En cuanto natural, somos todos discípulos de Maquiavelo y un tanto politólogos, ya que observamos necesidades patentes y determinismos que rigen la acción política. Ante esta antinomia (tesis y antítesis) no encontramos otra salida que mantener la exigencia moral y esforzarnos en que la realidad humana «se acerque» cada vez más al ideal... sin alcanzarlo jamás. A lo cual se podría replicar con algún cinismo que, si es así, no vale la pena esforzarse: jamás se alcanzará ni jamás estaremos seguros de habernos acercado.

Otro tanto ocurre cuando miramos la historia, dice Kant. Por un lado la vemos finalísticamente determinada hacia la paz universal y hacia la sociedad cosmopolita, pero por otro lado la historia nos presenta solamente una serie de hechos sangrientos, divisiones y guerras. Debemos, sin embargo, esforzarnos para que no sea así. Donde se ve que Kant es todavía un ilustrado que no ha ido mucho más allá que Voltaire en la visión de la historia universal.

Kant, en definitiva, nos propone el triste consuelo del movimiento de nunca acabar. Un tender continuamente hacia una meta que jamás se alcanzará. Se puede decir que, en este punto, la Ilustración culmina y hace crisis. Ante la antítesis insoluble de la acción moral en el mundo, parece que sólo caben dos actitudes. Asumir corajudamente, heroicamente, el papel de Sísifo, condenado a la tarea eterna, o proclamar la necesidad de alcanzar el fin, de lograr verdaderamente un mundo humano. En el primer caso, uno se vuelve romántico; en el segundo, hegeliano.

Observemos al romántico. Por un lado es «alma bella», su moralidad interior lo embellece. Por el otro lado, se decide a la acción exterior, pero asume una tarea imposible, cuya belleza exalta también por la grandeza que supone luchar continuamente y al fin perecer ante lo imposible. Pero Hegel se irrita ante esta actitud. Escribe que esto «es

Immanuel Kant

una satisfacción que hay que abandonar a sí misma». No se satisface propiamente en la obra hecha, ya que ésta no llega a hacerse, sino en el «alma bella», en una profundidad del yo propio que Hegel desprecia porque es despreciadora del mundo, al que considera vil. Ese es un yo vacío, dirá Hegel en seguida, pura vanidad.

Es preciso no resignarse a ello. Hay que mantener la «verdad de la Ilustración» más allá de ella misma, la necesidad de que la vida exterior de los hombres se ajuste a la razón y sea auténticamente libre, que la paz se cumpla en la sociedad universal y fraterna de los hombres libres. No queda, por tanto, más remedio que revisar el ideal de racionalidad de la Ilustración, puesto que nos aboca a una antinomia insoluble. Hay que afirmar, demostrándolo, que la meta de la acción libre está ahí, que se alcanza realmente. Hay que decir y demostrar que la Historia no es una serie de hechos sangrientos, irracionales, sino un largo camino

dotado de sentido y este sentido es la libertad. Acabamos de «inventar» a Hegel, hemos «deducido» su necesidad histórica.

Pero advirtamos bien que las dos salidas a la tercera antinomia de Kant que acabamos de prever, se sitúan ya más allá de Kant. En realidad se sitúan más allá de la razón ilustrada y cartesiana, porque son ya razón dialéctica, una razón hecha de sí y de no, *sin ser por ello engañosa*. Una razón que no avanza ya de intuición positiva a intuición positiva, como la de Descartes. Una razón que descubre la necesidad racional de los hechos escandalosos de la historia.

La razón dialéctica en su vertiente romántica estará representada por Fichte. Es una razón que necesita el obstáculo, lo negativo, para luchar con ello y conquistar así su grandeza. Pero no tiene reconciliación definitiva, ya que no alcanza una síntesis en que finalmente descanse. Desencadena un movimiento de nunca acabar (indefinido), cercano todavía a la propuesta de Kant. La concepción hegeliana, por el contrario, postula siempre la reconciliación verdadera, el descanso en el logro, no en el cementerio. Hemos llamado romántica a la primera alternativa, ya que, ciertamente, es la de tantos «héroes» del romanticismo literario. Pero algún lector pensará, seguramente, que la segunda alternativa es más romántica todavía, ya que recae en la pura ilusión, en el espejismo trascendental denunciado por Kant. La discusión es larga. Veamos.

· V. La razón dialéctica

Cuando Fichte publicó anónimamente su escrito titulado *Ensayo de crítica de toda religión* (1792), Kant todavía no había publicado el suyo sobre la religión dentro de los límites de la razón. Sabiéndose que Kant preparaba un escrito sobre el tema, cundió el equívoco y muchos creyeron que el escrito del joven Fichte pertenecía al viejo Kant. Fichte apoyó el error, ya que él quería que sus doctrinas se viesen como el simple desarrollo de los principios kantianos. Kant, sin embargo, se distanció de la primera obra fichteana, seguramente con razón. Kant mantuvo siempre una clara voluntad de límites y, por lo que hace a nuestro tema, la dialéctica era engaño, transgresión de límites. Fichte, por el contrario, salta ya a la cosa en sí en todos los terrenos. Cierto que puede apoyarse en el realismo de la acción moral según Kant, pero ese realismo se extiende ahora a todo. El sujeto, porque es moral, toca la realidad en el conocimiento y también en la historia. Es arduo, desde luego, trazar rayas divisorias en las aguas fluyentes de la historia, pero en Kant se debe ver un espíritu clasificador, que dibuja fronteras pacientemente y las mantiene firmes; un espíritu que, sin carecer de grandeza y de gusto por la gran construcción sistemática, se preocupa mucho de mantener claras las distinciones; un espíritu sobrio que tiende a juzgar delirantes las visiones unitarias que cautivan por su fuerza sintética, pero que acaban por confundirlo todo con su grandilocuencia. Cuando los *Stürmer* (prerro-

mánticos) empezaban ya a agitar las aguas románticas a causa del empacho de equilibrio neoclásico, Kant, muy irónicamente, pedía respuesta a Haman solicitándole «humildemente» en una carta que, a ser posible, le escribiese «en la lengua de los hombres, porque yo, pobre hijo de la tierra, no estoy capacitado para el lenguaje divino de la razón intuitiva».

En Fichte, por el contrario, la razón humana es ya divina y, a pesar de mantener y desarrollar algunas tesis kantianas, se advierte cómo en él las divisiones son internas a una gran unidad previa Fichte puede reclamar de Kant la primacía de lo moral, puede contemplar en su predecesor los movimientos indefinidos que genera la búsqueda del ideal, pero lo decisivo es ya otra cosa que ciertamente no está en Kant ni puede estar: la infinitud sin reservas de la razón humana con su carácter discursivo. Con ello Fichte gana una visión muy distinta de la dialéctica. Lo que en Kant se valoraba como telarañas mentales derivadas de una transgresión de límites, se asume ahora audazmente como el ser mismo de la razón. La razón es dialéctica, la antinomia no es irracional.

* * *

Fichte es el idealista de la libertad. Ahí está lo primero absoluto, la acción auténticamente espontánea e incondicionada que no brota de algo previo, es decir, de un sujeto concebido como substrato más o menos parecido a una cosa, a un ente. Cosismo que no se supera por los que atribuyen al sujeto un carácter espiritual. Las cosas, los entes, no son nunca lo primero, según Fichte. Son lo secundario, los residuos muertos de la acción libre.

Hay que enmarcar así los esfuerzos de Fichte por fundamentar el saber riguroso. Su *Wissenschaftslehre*, de la que llega a dar más de diez versiones, le deja siempre insatisfecho. Es falso lo que se lee a veces en los manuales de

historia de la filosofía cuando se dice que Fichte «parte de una doble base para construir su filosofía: la reflexión sobre la naturaleza del saber y sobre el sentido del querer». Estos son los dos campos que Kant había acotado mediante sus dos críticas primeras, razón pura y razón práctica, y que siempre mantuvo cuidadosamente deslindados. Fichte, por el contrario, procede a colocar el saber en el seno de la acción libre. Y éste es su *único* punto de partida. Ello es así, porque como él mismo explica, sólo hay dos posibles filosofías, el idealismo y el dogmatismo. El segundo admite «cosas dadas», el primero parte solamente de la acción libre, la cual ya no sería posible si junto a ella se colocaran cosas que fueran tan primarias como ella. También, si como Fichte afirma, la clase de filosofía que cada uno escoge depende de qué clase de hombre se es, resulta entonces claro que el hombre auténtico, el que ama la libertad por encima de todas las cosas, escogerá el idealismo. Las almas de esclavo, por el contrario, aceptarán dogmáticamente las cosas que las encadenan.

Sólo a partir de esta espontaneidad absoluta y en el seno de ella ocurre entonces la necesidad de justificar y valorar las representaciones que nos hacemos de las cosas. Estas son el obstáculo a vencer por la libertad, no a respetar absolutamente. La audacia romántica ha desbordado ya a la «timidez» o cautela kantiana y ahí es donde aparece la elaboración de la doctrina del saber riguroso o epistémico (*Wissenschaftslehre*). Fichte prefiere este nombre al de filosofía porque conviene no limitarse a aspirar al saber, sino que se debe alcanzar.

Ahora es el momento de explicar aquello que siempre se dice cuando se habla de Dialéctica, o sea, tesis, antítesis y síntesis. Esa cosa suele atribuirse, por pura ignorancia, a Hegel, pero es propia de la filosofía fichteana, tomando pie, desde luego, en la presentación de las cuatro antinomias que vimos en la dialéctica trascendental de Kant, especialmente de la tercera. Ya dijimos que allí hay sola-

mente tesis y antítesis. En Fichte tenemos ya síntesis.

La tarea que se propone Fichte de fundamentación del saber riguroso es simétrico al de Aristóteles con su «filosofía primera». Aunque rehace a su modo la Crítica de la razón pura, la desborda por los cuatro costados porque la desborda ya en su mismo planteamiento. Se presenta como un rehacer la deducción trascendental de las categorías o conceptos del entendimiento que había ensayado Kant en su Crítica a partir, precisamente, de la espontaneidad del yo. Pero esa espontaneidad, en Kant, estaba vaciada de realidad, no solamente de sustancialidad cartesiana. Era la espontaneidad de un sujeto ceñido a las necesidades de una lógica trascendental. El sujeto de Fichte es libertad, algo más real que las sustancias.

Por ello, Fichte afirma que la primera posición del yo puede expresarse (y eso es ya una expresión, no la posición misma). A esta primera posición se liga la categoría de realidad y el principio de identidad. Se trata, por tanto, de la versión fichteana del *cogito* cartesiano. Una conciencia de sí esencialmente realista e idéntica consigo misma originada, sin embargo, en la libertad y despojada de toda reificación. La segunda posición del yo (antítesis) es el no-yo, ya que no puede concebirse el yo (moral!!) sin un mundo frente a él. A esta segunda posición se liga la categoría de negación y el principio de no-contradicción. Por último, la tercera posición (síntesis) supera la escisión entre yo y no-yo y se vincula a la categoría de límite, así como al principio leibniziano de razón suficiente. Si hemos aproximado la primera posición al *cogito* cartesiano, cabe igualmente acercar la segunda posición a la idea de extensión, mundo que se ofrece siempre como opuesto al pensamiento. La tercera posición, por su parte, se puede comparar a la idea de Dios cartesiana. Aquí no vamos a detenernos en la interpretación de esta triplicidad fichteana, siempre repetida y pocas veces entendida. Sugerimos solamente que, para no despistarse mucho, para no ver en ello «una cosa rara»,

se entienda el esfuerzo especulativo de Fichte como algo enteramente en la línea de toda la filosofía occidental. Se trata simplemente de fundar el conocimiento riguroso, es decir, la necesidad del conocimiento y su universalidad. En esta línea, la *Wissenschaftslehre* es filosofía primera en el sentido aristotélico, es meditación metafísica cartesiana y es, sobre todo, deducción kantiana de las categorías del entendimiento. Difiere, sin embargo, radicalmente, de estos precedentes históricos en la decisión imperturbable de verlo todo como emanación y resultado de la libertad. La acción es anterior a la cosa, la libertad es anterior a la necesidad.

Además, la libertad fichteana se relaciona antes con las otras libertades que con el mundo. El yo de Fichte es intersubjetivo, se capta a sí mismo solamente como un yo que vive moralmente en una comunidad de «yos» encarnados en un mundo sensible. En otras palabras, el yo se afirma necesariamente como autoconciencia libre que incluye la relación con lo otro en cuanto mundo y en cuanto otro yo. Dicho esto, recojamos los puntos esenciales de esta doctrina que prepara y prenuncia la gran eclosión de la dialéctica hegeliana.

1.º. La decidida moralidad de toda la filosofía, incluida la teoría del conocimiento. Lo que en Kant era solamente *primacía* de lo práctico o moral frente a la esfera del conocimiento teorético, se ha convertido ahora en *principio de todo*. El yo libre, activo, no solamente engendra el mundo moral, sino que en su mismo seno, y por necesidad subsiguiente a la libertad, se funda el conocimiento. La *praxis* lo es todo, el conocimiento es también praxis, un momento de ella. Anotemos que cuando hablamos del yo de Fichte no debe entenderse el yo empírico de cada uno, sino la yoidad en general, sin que ello signifique convertir el yo en abstracción. El yo es acción real y libre en todos los yos.

2.º. Al convertir la acción en principio y entenderlo todo en función de la libertad, Fichte puede abordar vigo-

rosamente la tercera antinomia de Kant y mirar al mundo no como lo insuperablemente antitético a la libertad, sino como el campo de ejercitación de ella, el lugar de encuentro con los demás hombres. La antinomia tiene así síntesis; la acción moral se ejerce realmente en la historia de la humanidad.

3.º. Queda, sin embargo, o por lo menos así lo creerá Hegel, un resto kantiano en Fichte, una piedra kantiana en su zapato que le impide caminar con total libertad. Su síntesis es imperfecta, su acción es todavía un movimiento de nunca acabar. El trabajo de Sísifo puede ser románticamente exaltado, pero con ello no se resuelve el problema del movimiento indefinido que es lo que Hegel llamará «mala infinitud». Y ello es así, porque la síntesis opera como nueva tesis a la que se opondrá otra antítesis, etc. *y así indefinidamente.*

* * *

Schelling no añade mucho a la dialéctica. Su pensamiento se limita a hacer uso del «esquema de la triplicidad», tal como lo acabamos de ver en Fichte. Sin embargo, para la gran mole hegeliana, es preciso mencionar el decidido objetivismo de Schelling frente a posibles interpretaciones subjetivistas de Fichte. La filosofía de Schelling, en su primera presentación, fue llevada por el afán común a todo el idealismo alemán de superar las dicotomías tajantes de Kant. Para ello, Schelling recorre en ambos sentidos el camino naturaleza-espíritu. En sus *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) se distancia de Fichte por temer una subjetivización radical de la filosofía. Recorre el camino desde la naturaleza hasta el espíritu para señalar su continuidad. Se niega a mirar la naturaleza como un simple derivado del espíritu.

Con ello, Schelling sintoniza enteramente con la nueva sensibilidad romántica y contempla a la naturaleza como

organismo vivo, como gran animal, muy lejos de las concepciones mecanicistas. La vida se presenta para Schelling como síntesis de materia (tesis) y energía (antítesis). Pero la vida culmina en el espíritu, ya que en éste, es decir en el hombre, se da la cumplida reflexión sobre sí en que la vida consiste.

Lo que Schelling quiere subrayar es que el espíritu puede surgir como culminación de la vida, porque ya alentaba en el origen mismo de la naturaleza, incluso en la naturaleza muerta. Así, pues, el espíritu es también naturaleza, cosa en sí plenamente objetiva.

Por otro lado, Schelling recorre el mismo camino en sentido inverso, desde el yo a lo que tiene enfrente. Pero eso lo hace marcando diferencias respecto de Fichte cuando advierte que la naturaleza está desde siempre en el fondo mismo del espíritu (*Sistema del idealismo trascendental.* 1800). Este realismo objetivista de Schelling se explaya entonces en una teoría estética que ve en la obra de arte a una idea convertida en objeto sensible.

Su filosofía posterior no parece que pueda interpretarse como un cambio muy profundo de orientación. Lo que suele llamarse *filosofía de la identidad* se expone en un diálogo de título significativo (*Bruno* 1802) y en él, Schelling sienta que lo absoluto es pura identidad. Solamente en la esfera de lo finito ocurren las diferencias y las oposiciones; la primera de ellas es la que se presenta como enfrentamiento entre lo objetivo y lo subjetivo. Esta nueva fase del pensamiento de Schelling estaba ciertamente inspirada por el contacto con la filosofía de Espinosa y también con Giordiano Bruno, pero ambos mediatizados por la exposición de ellos que había hecho Jacobi en sus *Cartas sobre la doctrina de Espinosa* (1785). En el mundo alemán habían causado gran impresión las cartas de Jacobi, dirigidas a Mendelsohn para atacar su espinosismo, pero sobre todo había causado impresión su relato acerca de la «confesión» de espinosismo hecha por una persona tan intocable como

Lessing, el más grande poeta alemán, según entonces se creía. Jacobi vulneraba también a Goethe... En fin, el escándalo era mayúsculo porque Jacobi consideraba, por una parte, que Espinosa era *la* filosofía, pero por otra parte significaba un paganismo redivivo, un panteísmo equivalente a ateísmo porque era incompatible con el cristianismo luterano. Lo alemán frente a lo judío.

Puesto el problema de un modo tan tajante, o fe cristiana o Espinosa, Jacobi provocaba a la filosofía alemana. Quien no quisiera renunciar del todo a las luces de la razón, es decir al espíritu ilustrado que alentaba en Lessing y en Goethe, en el mismo Kant, debía ahora sumergirse en Espinosa. El judío, el siempre maldito Espinosa, el ateo disfrazado, ingresaba así en el idealismo alemán. El nuevo absoluto superador de la cosa en sí kantiana, superador también del subjetivismo fichteano, empezaba a tomar rasgos espinosianos, era ya la sustancia única, *Deus sive Natura*. Una naturaleza, sin embargo, muy alejada del mecanicismo, una naturaleza en la que el romántico primerizo amaba sumergirse.

* * *

Tenemos ya los cabos suficientes para dar a entender la concepción filosófica que ha devenido más representativa de la actitud y el estilo dialécticos: la filosofía de Hegel. En ella, la dialéctica no es algo, es todo. O mejor todavía, y como él mismo dice, la dialéctica es el alma de todo, su pulso.

Advirtamos en primer lugar, porque ello aclara muchas cosas, que Hegel acostumbra a definir su filosofía respecto de la filosofía precedente, trazando dos líneas que van desde Kant y desde Espinosa hasta él. En la primera intercala a Fichte y en la segunda a Schelling. Se puede, por tanto, decir que Hegel toma posición en relación a sus antecesores más próximos, Fichte y Schelling, viendo detrás de cada

uno de ellos a una sombra protectora que les sirve de apuntador. Detrás de Fichte a Kant y detrás de Schelling a Espinosa.

Por lo que se refiere a Kant, Hegel lo conoció pronto. Ya en sus tiempos de seminarista en Tübingen, recién acabado el bachillerato, lo había estudiado. Había aprendido de él a ser crítico y había comprendido la Ilustración a través de él. Ante él mantuvo siempre una reserva, sin embargo: la poca sensibilidad de Kant para los contenidos específicos de la religión cristiana, trinidad, encarnación y redención por la muerte.

Por lo que hace a Espinosa, su conocimiento fue relativamente tardío. Ocurrió seguramente durante su estancia en Frankfurt cuando renovó el contacto con los viejos amigos de seminario, Hölderlin y Schelling, mejor introducidos que él en la actualidad cultural de Alemania. Sus amigos bromearon sobre el despiste de Hegel. Pensar tanto en Kant no estaba de moda... había que pensar en Espinosa, mediatizado desde luego por las cartas de Jacobi.

El hilo Hegel-Fichte-Kant, visto como es obvio por Hegel, presenta siempre, al primer golpe de vista, un carácter fuertemente negativo. Mencionándolo o sin mencionarlo, Hegel dirige crueles andanadas contra Kant, contra sus separaciones mal soldadas. Son típicas, pero no únicas, las dos primeras páginas de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* (1807). Kant, nos dice Hegel, pone *de un lado* el sujeto *y del otro* el objeto. Para juntarlos intercala una *tercera cosa*, el conocimiento, que jamás puede juntarlos. Otras veces se complace en marcar la debilidad que presenta la solución kantiana de la tercera antinomia. En cualquier caso, repite siempre que el abismo puesto por Kant entre fenómeno y cosa en sí es propio de una conciencia desgraciada o de una conciencia escéptica que se esconde ante sí misma. Por este camino, los textos hegelianos sobre Kant suelen terminar con insultos al viejo de Königsberg, tachándolo de miedoso... e impotente. Estas andana-

das, sin embargo, no acostumbran a acabar en sí mismas. Como si de repente tuviese mala conciencia, da un giro al asunto y acaba con alabanzas. Se puede ver por ejemplo la nota que Hegel pone al fin de la introducción a su *Lógica* (1812). ¿Por qué lo alaba? Por haber visto bien que el sujeto no es inerte sino espontáneo y por haber intentado, con poco éxito, una deducción rigurosa de las categorías a partir de esta espontaneidad. En este contexto, a Hegel no le duelen prendas. Kant, con su deducción, es un antecesor de su propia Lógica, etc.

Si, al criticar a Kant por descomponerlo todo mediante sus poderosos análisis, tiene siempre que acabar denunciando gérmenes de escepticismo, al descubrir en el sujeto un principio de síntesis dotado de virtualidad para llegar hasta el objeto, Hegel se complace en presentarse a sí mismo como seguidor. En esta línea, Fichte ha decidido ya explotar la vena kantiana y ha hecho bien. La doctrina fichteana sobre el saber riguroso está, por ello, a mitad de camino entre Kant y Hegel. Es un gran acierto, incluso en la prioridad absoluta otorgada a la libertad, pero es todavía un razonamiento débil *porque es demasiado kantiano*, porque retiene, quizá sin quererlo, una separación insalvable entre las orillas que trata de unir, es decir entre sujeto y objeto, entre moralidad y mundo. Por ello, piensa Hegel, la filosofía de Fichte genera un movimiento de acercamiento asintótico, un movimiento que no consigue alcanzar su fin, un sujeto condenado a no saciar nunca su hambre de verdad sin restricciones. Y Hegel no simpatiza con una salida muy romántica de la dificultad que consiste en escribir poemas en honor del hambre. Kant y Fichte, por tanto, estarán siempre amenazados por el escepticismo, estarán siempre en peligro de caer ellos mismos en el abismo que han intercalado entre ellos y la verdad plenamente objetiva. Hegel les reprochará incluso el ser en el fondo conciencias medievales, desgarradas, por tener la verdad más allá de ellos... Filosofía tímida la de Kant, audaz la de Fichte,

pero ambas tristes y desgraciadas. En cuanto medievales no son siquiera cristianos, porque no se toman en serio la encarnación de Dios. Son pues, en el fondo, judíos, (¡gran humorada, por cierto!) filósofos de la distancia insalvable.

Cojamos ahora el otro cabo. El segundo hilo lo describe siempre Hegel como *filosofía de la identidad*. Hay una sustancia única y esa es Dios, o sea, la naturaleza. Hegel cree que estos enunciados son propios de la filosofía de la identidad en su versión racionalista, prekantiana. La versión postkantiana de la misma filosofía tienen un cariz más epistemológico y nos la ofrece Schelling cuando dice que, en lo absoluto, sujeto y objeto son lo mismo, que en él no hay escisión. Pero con ello, piensa Hegel, cesa toda posibilidad racional de explicar el movimiento; detrás de Espinosa está Parménides. Ahí Hegel delata bien que depende de Jacobi, puesto que éste había descubierto *el secreto* del judío Espinosa en su paganismo larvado, es decir, en la convicción de que *ex nihilo, nihil fit* (de la nada, nada se hace) que excluye radicalmente toda posibilidad de creación y de libertad.

Espinosa, sin embargo, es *la* filosofía. ¿Qué hacer? Lanzar a Kant contra Espinosa y a Espinosa contra Kant, piensa Hegel. Es preciso que Kant enseñe a Espinosa a dividirse y a vivir trágicamente, y es preciso también que Fichte enseñe a Espinosa a peregrinar hacia lo absoluto. Pero Espinosa, por su parte, debe enseñar a Kant que, si no parte de la unidad, jamás podrá recomponerla; Kant debe aprender que lo absoluto siempre mora en nosotros y que la naturaleza es cosa en sí para el hombre. La gran humorada continúa: adviértase cómo el alemán Kant le enseña judaísmo al judío Espinosa y cómo el judío Espinosa le enseña cristianismo (encarnacionismo) al germano.

¿Cómo podrá conseguirse este milagro? ¿Haciendo que unos escuchen a los otros? Cosa imposible, piensa Hegel, porque toda conciencia no escucha más que lo que quiere oír, nadie salta más allá de su sombra. Sólo será posible

reunirlos, si todos y cada uno se deciden a profundizar en sí mismos más que a escuchar al vecino. Se trata sencillamente de desarrollar lo más auténtico de cada uno. Esa es la idea que preside la redacción de la *Fenomenología*, la educación de las conciencias parciales y opinativas, desarrollándose desde sí mismas, hasta unirse en el saber epistémico, intersubjetivo. Y si *ellos* ya están muertos, sus filosofías viven. Hegel tomará sobre sí el trabajo de desarrollarlos.

Toma el hilo kantiano y dice que «lo más impotante es advertir que *la antinomia* (tesis y antítesis) no se encuentra solamente en los cuatro objetos específicos tomados de la Cosmología (wolffiana) sino más bien *en todos* los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, conceptos e ideas. Saber esto y reconocer a todos los objetos bajo esta propiedad (es decir, el verlos todos como antinómicos) es esencial a la consideración filosófica; esta propiedad constituye lo que se determina como el momento *dialéctico* de lo lógico». (*Encicl.* 348.)

He ahí el invento. La dialéctica moderna nace como audaz generalización de la dialéctica trascendental kantiana. No solamente hay cuatro cosas antinómicas en el mundo, todo lo es. Igual vale para el campo objetivo (todos los objetos de todos los géneros), como en el campo subjetivo (representaciones, conceptos, ideas). Adviértase cómo esta generalización consuma y consume el escepticismo latente que Hegel ha denunciado en Kant. Verdaderamente, ¿si una antinomia ya nos sume en el desconcierto (aporia), el lío será mayúsculo cuando se produzca la universalización de la antinomia? ¿No significará eso la desesperación intelectual misma?

Desde luego, piensa Hegel. El camino de la sabiduría pasa por el escepticismo. No hay que dudar de esto o aquello, sino de todo, y más a fondo todavía, anegarse en la desesperación. Esa es precisamente la dialéctica de la conciencia que nos conduce precisamente hacia la razón dialéctica, superación y verdad de la razón ilustrada. Por ello,

como Fichte ha comenzado a ver, hay que tener la valentía de pensar la contradicción, hay que dinamizar decididamente al sujeto precisamente a partir de la tercera antinomia. Entendiendo al sujeto no como mero sujeto de una lógica trascendental, sino como libertad radical, con todo lo que ella comporta de *praxis* realista y de virtualidad universal sin límites. No hay que ser tímido al respecto. En el sujeto (desarrollado, educado) está el universo entero. En la conciencia «natural», ineducada, está también todo, pero ella no lo advierte ni puede verlo.

Se llega aquí a la modificación que Hegel entiende introducir en la dialéctica fichteana: interiorizar la negatividad en el principio, hacer de la contradicción algo verdaderamente originario y no dejarla para un segundo momento (antítesis). Porque Fichte deja la contradicción para un segundo momento no puede nunca alcanzar verdaderamente la síntesis que desea. Se comprenden ahora los tópicos hegelianos contra la dialéctica de Fichte. En efecto, la acusa de generar un movimiento de nunca acabar. El no-yo fichteano está todavía tocado de cosa-en-sí kantiana, de más allá, de obstáculo infinito, de choque extrínseco (*Anstoss von aussen*).

* * *

Al poner la negatividad como algo tan originario como la positividad misma, ocurre una mutación del esquema dialéctico de Fichte. Se evita toda apariencia de *choque desde fuera* porque, en vez de tesis, antítesis y síntesis, aparece en Hegel otra tríada que se puede nombrar *simplicidad, escisión* y *reconciliación*. Estas palabras las usa Hegel frecuentemente, pero no de manera mecánica. Otras veces llama al primer momento, inmediatez; al segundo, alienación, enajenación o exteriorización; al tercero, unidad mediada consigo misma o unidad diferenciada, etc.

Siempre subraya Hegel que el tercer momento significa

Lógica y dialéctica

b) El momento dialéctico es la autosuperación en sentido propio de tales determinaciones finitas y el traspasar a sus opuestas.

1) Lo dialéctico, tomado como algo para sí, separado por el entendimiento, constituye el escepticismo, sobre todo cuando se muestra en los conceptos científicos. 2) La Dialéctica se considera habitualmente como una habilidad extrínseca, la cual puede producir arbitrariamente una confusión en determinados conceptos y una mera apariencia de contradicciones, de modo que no sean estas determinaciones lo nulo sino aquella apariencia, mientras lo intelectual, por el contrario, sea más bien lo verdadero. Frecuentemente la Dialéctica se considera como un subjetivo peloteo de razonamientos sin contenido, mientras la vaciedad que producen tales razonamientos se cubre con aquel ingenio. En su propia determinación, la Dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general. La reflexión es, en primer lugar, el salir de la determinación aislada y ponerla en relación, de modo que en su conexión se mantenga, sin embargo, su valor aislado. La Dialéctica, por el contrario, es este inmanente salir, mediante el cual se pone de manifiesto la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento y se muestra aquella unilateralidad como lo que es, es decir, como la negación de las determinaciones. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello lo dialéctico constituye el alma móvil del avance científico y es el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia, de modo que en ello reside precisamente la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito.

c) Lo especulativo o racional -positivo comprende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en su disolución y en su ir más allá

1) La Dialéctica tiene un resultado positivo porque tiene un contenido positivo o porque su resultado no es verdaderamente la nada abstracta y vacía, sino la negación de ciertas determinaciones, las cuales se retienen en el resultado precisamente porque éste no es una nada inmediata sino un resultado. 2) Por ello, este resultado racional, aunque sea algo pensado y abstracto, es al mismo tiempo algo concreto, porque no es una unidad formal y simple, sino la unidad de distintas determinaciones. Por ello la filosofía no trata de puras abstracciones o de pensamientos formales, sino solamente de pensamientos concretos. 3) La lógica especulativa contiene la mera Lógica del entendimiento y se puede con ésta hacer toda la Lógica; para ello solamente se requiere omitir todo lo dialéctico y racional; de este modo se convierte en la Lógica usual consistente en una relación de varias determinaciones del entendimiento colocadas juntas y que en su finitud valen como algo infinito.

De la «Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas»
HEGEL

un regreso al primero. El movimiento avanza, por tanto, no en perpetua huida hacia adelante, sino en curva hacia el origen. Es un movimiento circular que también se llama reflexión. Este vocablo no debe entenderse en sentido psicológico, sino en el sentido real y original de doble flexión. Un modelo de movimiento, en definitiva, que recuerda mucho al neoplatónico de salida de la unidad hacia la multiplicidad y regreso desde ésta a la unidad, siempre entendiendo que este regreso significa un progreso real, un logro o crecimiento. En efecto, las diferencias y oposiciones que aparecen en el momento de la escisión no se eliminan en el tercer momento, sino que se conservan *superadas (aufgehoben)*, es decir, reconciliadas o bien articuladas dentro de una unidad compleja, no uniforme.

Por otra parte, se debe observar que la negatividad está presente en los tres momentos. Se muestra claramente en el segundo, pero está ya en el primero. La simplicidad de éste es aparente; esconde la negatividad y por eso surge en el segundo paso. ¿De dónde podría proceder si el origen ya es el todo? El tercer momento, por su parte, retiene también la negatividad como diferencia articulada.

Estos tres momentos son observables en cada página de Hegel, pero nunca se repiten de manera aburrida y machacona. Entiende, por el contrario, que si bien el desarrollo de cualquier cosa pasa por estas fases, lo interesante no consiste en reconocer el mismo esquema abstracto, sino en observar las variaciones y matices que son propios de cada caso. Esto lo consigue solamente quien se sumerge en la cosa y se deja llevar por su propio movimiento; no lo consigue el que se limita a observar el movimiento desde fuera.

* * *

Volvamos ahora al segundo hilo. Espinosa ha visto bien, como lo vio Parménides, que todo es uno. Apreciación hegeliana que muestra su dependencia de Jacobi,

quien había estimado que el principio de Espinosa reside en el *he kai pan*, el uno-todo. Schelling ha visto bien, prosigue Hegel, que sujeto y objeto son lo mismo en lo absoluto. Pero ambos se quedan parados en su intuición. Mejor dicho, no se quedan parados, porque realidad y mente *eppur si muove*. A Parménides se le alargaba el discurso a su pesar. Con Zenón se podía sospechar que todo discurso, no sólo el de los heraclitanos, aboca a la contradicción. A Espinosa se le irisaba la sustancia única con infinitos atributos desconocidos para nosotros con la excepción de dos, pensamiento y extensión. Dos atributos que en lengua schellingiana se llaman sujeto y objeto. Y más acá de los atributos, Espinosa tenía que *seguir avanzando* hasta la muchedumbre de los modos. En resumen, la intuición más pretendidamente unitaria y definitiva, lo absoluto más absoluto y eterno, generan inmediatamente un discurso hacia adelante. Pero si el discurso se sostiene, si se tiene el vigor necesario para seguirlo hasta el final, resulta entonces que este avance no va a otra parte, sino que regresa al punto de partida. Es un proceso circular.

La conclusión se impone. No hay que tener miedo, aceptar que todo discurso se dobla sobre sí mismo, es reflexión. La sustancia única espinosiana, caracterizada ya como *causa sui*, tiene que verse como algo vivo, dotado de movimiento interior, para concebir aquel movimiento injustificado que se observa en la *Etica* y que va desde la sustancia a los atributos y de éstos a los modos.

Para ello tampoco se debe predicar un sermón extraño a los propios oídos de Espinosa. Sólo hay que pedirle que se tome más en serio su propia tesis, tan repetida, de que *omnis determinatio est negatio*, toda determinación es una negación. En efecto, si toda determinación ulterior de la sustancia única es una negación de ella, es imposible concebir que tal negación le sobrevenga desde fuera. Tiene que estar en ella originalmente. Se impone, por tanto, rehacer la famosa definición espinosiana, tejida en torno a la no-

ción de independencia total o autosuficiencia. Se impone que Espinosa reconozca que la negatividad no puede surgir en un segundo momento si no está ya en el primero y más original. Hegel entiende, pues, que tanto Fichte como Schelling, con las sombras de Kant y Espinosa a sus espaldas, deben concebir lo primero como negativo.

Esto se dice pronto, pero si se entiende se produce un escándalo. Todas las iglesias, sinagogas y conventos van a indignarse ahora tanto o más de lo que bramaron en el siglo XVII contra el maldito judío, ateo disimulado, que se llamó Espinosa. Hegel se da cuenta perfectamente de que dice una cosa *horrorosa*, porque dice que Dios incluye la negatividad, la contradicción dentro de sí. Hasta ahí, hasta Dios mismo, ha de llegar la generalización hegeliana de la tercera antinomia de la razón pura de Kant. Sabe Hegel que dice una cosa inaudita, pero piensa que no es una simple ocurrencia escandalosa. Se trata, según él, de formular el espíritu de la época, la verdad de que la razón lo es todo. Y si la razón es discurso contradictorio que no tiene por encima ninguna intuición simple e instantánea, hay que decir sin miedo que la razón humana es divina, que la razón divina es discurso contradictorio.

* * *

No será inútil repasar ahora un poco por encima lo que Hegel consigue con su golpe de mano. De momento se apodera de toda la historia de la filosofía en su beneficio.

Anaximandro le puede dar la razón, porque la dialéctica hegeliana no será más que un largo comentario a su texto, una explicación racional del movimiento de las cosas desde la matriz que se escinde a sí misma para alumbrarlas. Por ello las cosas arrastran una negatividad original que deben pagar, y pagan, regresando al seno de la *physis* de donde salieron.

Heráclito puede cambiar su llanto en risa infinita al

contemplar a Parménides resucitado... y convertido en heraclitano. Porque, si bien todo es uno, todo tiene la contradicción o la guerra en su seno y por ello se mueve con un movimiento eterno que regresa siempre al origen.

Quizá, y conviene ahora dejarlo anotado aquí para recogerlo después, solamente fruncirá un poco el ceño, sin acabar de comprender bien lo que quiere decir su buen amigo Hegel cuando repite que «todo dibuja un círculo». Heráclito entiende que eso puede ser lo que él mismo había enseñado sobre el movimiento cíclico de todas las cosas, pero no está muy seguro de que los dos conciban igualmente este círculo de eterno retorno. En cualquier caso, Hegel, muy satisfecho, piensa haber reproducido en su filosofía todas las proposiciones conservadas de Heráclito.

Sigamos del modo más rápido posible. Sócrates se quedará un tanto desconcertado al ver que el conocimiento de uno mismo, hacia el interior de sí, no solamente descubre un imperativo ético sino que le abre a la totalidad sin más, cosa que temerá no entender demasiado bien. Le infundirá quizá la sospecha de ser el último truco del discurso sofista para hablar de todo sin saber nada. Hegel, sin embargo, le tranquilizará:

—Animo, Sócrates. Atrévete contigo mismo. Recapacita una vez más sobre la totalidad de tu ignorancia y observa que encierra una virtualidad igualmente total.

Con Platón la cosa se complica un tanto. De entrada, Platón asentirá muy satisfecho a las palabras de Hegel a Sócrates, mientras susurra por lo bajo, Menón, Menón... Pero se sentirá incómodo con la heraclitización de todo, no sea que así se desbarate toda posibilidad de hacer pie en un saber seguro y bien firme. Eso puede ser peligroso para el futuro de Atenas y arruinar la vida ciertamente superior de sus ciudadanos tan superiores a los persas, pandilla de esclavos, e incluso superiores a los espartanos que, si bien griegos, son un tanto brutos. Si no hay saber firme porque nada es firme, pueden convertirse todas las palabras en

guerra de opiniones, intereses particulares disfrazados por discursos demagógicos.

—¡Cuidado!, le dice a Hegel. Eso es bonito, pero tu teoría, convertida en política, puede volverse subversiva, demoledora. A lo que Hegel repica:

—Tranquilo, Platón. Tú amas a Atenas y yo tanto como tú. Toda mi vida, desde el Bachillerato, me paseo por la Acrópolis. Recito para mis adentros a Píndaro y admiro cómo con sus versos esculpe la pasión. ¿quién os ama más que yo, griegos? Mejor me purifico en un estreno de Sófocles que con un sermón de Lutero. Vuestra serena belleza, esa que no es *kitsch* porque alcanza a dominar la tragedia del destino humano, eso es lo que amo. Más allá de las liturgias con el crucifijo al fondo ¡quién pudiera volver a danzar con las bacantes, en una noche de luna, y verter vuestro buen vino sobre las aras que ahora contemplo con tristeza, llenas de polvo en nuestros museos recién instalados!

—Convencido, Hegel, contesta Platón. Eres uno de los nuestros, pero algo extraño veo en ti. Eso que dices de Lutero no estoy seguro de comprenderlo, ¿dices que la negatividad está en el principio? ¿No estarás mancillando la belleza del Bien supremo?

—Relee tu Parménides, Platón, replica Hegel. Vuelve a pensar el problema de la porquería de este mundo. ¿Cómo puede haberla si es reflejo del mundo inmaculado de las ideas? ¿O tendrás que poner junto a las ideas perfectas también la idea de porquería, de mal, de fealdad, para que pueda haberla aquí abajo? Tú viste el problema, prosigue Hegel. Tus escritos, Platón, me ayudaron a verlo. Pero no olvides ahora que tú mismo debiste preguntarte por el no-ser en el mundo de las ideas. Viste cómo se partían todas en dos para poder mirar a través de ellas y comprender al pescador de caña, empeñado en sacar algo sólido del río revuelto de esta vida...

Convéncete, Platón. Tú, como yo, amas la vida ciuda-

dana en libertad, con bienestar. Pero ¿no has advertido que el sabio diseñado por ti para administrar justicia entre los ciudadanos se te queda parado en el mundo de las ideas, creyendo estar ya en las islas de los bienaventurados? Tienes que empujarlo con consideraciones piadosas, bastante extrínsecas por cierto, y perdona, para que se anime a regresar a este mundo cavernario. ¿No has escuchado a Aristóteles, buen amigo tuyo aunque crítico, porque ama más la verdad que a ti, el cual te repite que tu silogismo para volver al mundo sensible desde el cielo de las ideas es un razonamiento débil? ¿No le oyes decir que el duplicado ideal de este mundo te lanza a un movimiento de nunca acabar, como el de Aquiles tras la tortuga, porque los problemas que te buscas son mayores que los que solucionas? Tratar de entender un rebaño de caballos añadiendo un caballo ideal, que no se sabe si come paja y deja estiércol, añade problema sobre problema.

Piensa, por tanto, Platón, que solamente podrás fortalecer tu ciencia, y con ella la libertad de los atenienses, si cierras bien el círculo de tu dialéctica, desde la cosa al concepto y desde éste a la cosa.

Aristóteles ha oído su nombre y aprovecha para terciar.

—Bien, Hegel. Tu ideal de saber riguroso no puedo sino aprobarlo. Estás con nosotros, desde luego, y hasta te veo capaz de acabar de redondear nuestra faena. Hay que destruir las opiniones para alcanzar la ciencia. Tu círculo dialéctico, sin embargo, me inquieta. No veo que quede bien asentado en una auténtica filosofía primera. Necesitas principios bien patentes, que descansen en sí mismos. Los principios han de ser inmóviles para que arranque de ellos el movimiento. ¿No te embarcas en un movimiento indefinido? ¿O no cometes círculo vicioso, que sería peor?

No olvides, Hegel, que Heráclito no puede llevar más razón que Parménides. En el campo del conocer tenemos que dar en un principio sólido que no necesite demostración, y no sea cosa de opiniones el aceptarlo. Yo he demos-

trado invenciblemente que este principio existe y es el de contradicción. Ahora tú sales con eso de que hay que pensar la contradicción. Me parece que te has pasado, Hegel. No te embriagues. También en el orden del ser necesitas de un punto fijo. El motor de todos los movimientos ha de ser él mismo inmóvil, si no jamás podrás fundar seriamente el movimiento. A lo que Hegel, responde muy satisfecho:

—Pero si en ello estoy contigo, Aristóteles. Nadie mejor que yo evita los movimientos de nunca acabar que terminan solamente en la destrucción del movimiento. Nadie mejor que yo acepta tu fundamentación en el principio que tus seguidores llamaron de contradicción. Pero tú mismo debes advertir que tu mostración, que no es demostración rigurosa, es ella misma circular. Debes advertir además que tu famoso principio no sirve para nada porque no puede funcionar como premisa de ninguna deducción. El más que tu famoso principio no sirve para nada, porque no puede funcionar como premisa de ninguna deducción. El que se llenen de realidad y se conviertan así en ciencia verdadera.

No es necesario seguir el diálogo ucrónico. Para los conocedores de la historia de la filosofía, la dialéctica hegeliana tiene que verse como un instrumento muy poderoso para su apropiación y comprensión. Permite rehacer toda la historia, darle cohesión y sentido. Casi nada. Y debe observarse cómo lo hace: cada sistema filosófico engendra sus propias dificultades. El sistema siguiente asume las dificultades como negación de aquel sistema, vuelve al principio, porque más allá de Parménides nadie puede ir, y lo rehace. Se posibilita entonces un nuevo desarrollo, nuevas dificultades, etc.

* * *

Hay más. Hegel puede, de manera semejante, llevar a su molino las agitadas aguas de la religión. En este campo,

G. W. F. Hegel en su más conocido retrato

la tolerancia no abunda y el diálogo no puede ser tan educado. Aquí las reservas se vuelven insultos... u hogueras sagradas.

Las dificultades de las ortodoxias religiosas contra Hegel son obvias. Su dialéctica circular, impregnada de necesidad, parece eliminar la libertad, especialmente la divina para crear o no crear. Parece, por tanto, acabar con la trascendencia de Dios. Es un panteísta, acaba el teólogo con un *racourci* típico del habituado a fulminar anatemas. Si conviene y no es un ignorante, el teólogo citará en su apoyo al mismo Jacobi, estirando el anatema que éste dirigió a Espinosa.

Hegel, con su orgullosa racionalización totalizante, prosigue el teólogo, no deja espacio para la revelación positiva, elimina lo más característico de los misterios religiosos. Es simplemente un racionalista ilustrado, más inteligente que Voltaire aunque menos gracioso, etc.

Pero Hegel replica aquí con dureza que él es más cristiano que todas las ortodoxias, refugio de administradores eclesiásticos dispuestos a aguantar el rebaño en el redil a cualquier precio. Al precio, desde luego, de matar al pensamiento para evitar su enorme fuerza crítica. Temor ante el poder negativo de la razón, demoledora de dogmas y capaz de arrostrar el vértigo que produce saber que nada hay fijo, que todo danza.

Los administradores de ortodoxia carecen de vigor intelectual, eso es cosa sabida, pero sobre todo esterilizan la auténtica religiosidad que dicen defender. Ahí Hegel redobla su virulencia porque piensa que Dios, la verdad, etc., no necesitan ser defendidos por nadie. O se defienden solos o que se retiren. Pero se defienden solos, sin la horrible guardarropía con que los ortodoxos pretenden vestirlos. Estos creen disponer de Dios, pues lo acuñaron de una vez por todas. Los fundadores de religión, por el contrario, tenían audacia y vigor espiritual, pero no por ello dispusieron la ejecución de nadie. Más bien fueron ejecutados. Hegel invoca, en fin, a su favor a muchos Padres de la Iglesia y místicos (tocados de neoplatonismo, apostilla el ortodoxo) que profesaron concepciones fácilmente aproximables a la suya.

Sobre todo, advertirá Hegel, soy yo quien se toma en serio los tres dogmas capitales del cristianismo y muestro, de verdad, que Dios no es algo inmóvil, es decir, muerto. La vida divina trinitaria es también racional si se la despoja de imaginaciones pueriles. Dios padre engendra eternamente al hijo-logos como lo que no es él, pero los dos producen también al espíritu santo que significa el retorno a la unidad de aquella dualidad. Mi dialéctica, explica He-

gel, reproduce siempre este mismo movimiento infinito y no indefinido. Es precismente la vida divina que se derrama en todas las cosas, ya que todas ellas contienen en sí este círculo divino, el movimiento de reflexión.

La objeción religiosa contra él se mantiene porque las iglesias no pueden admitir la negatividad en Dios ni poner en peligro la trascendencia de Dios, siempre más allá de todo. A ello responde Hegel que tal cosa le ocurre a él precisamente por tomarse en serio el otro dogma cristiano, la encarnación. Porque Dios habita en todas partes, en la naturaleza desde luego, pero sobre todo en la historia, de la cual ha de cuidar, sumergiéndose en el barro humano, y no contemplando un espectáculo que no le afecta desde una lejana providencia. Tanto se sumerge que carga con el mal y vive la muerte.

La ortodoxia advierte muchas blasfemias en todo ello. A los luteranos les parece que Hegel se ha dejado llevar por el demonio del catolicismo y ve demasiado optimísticamente la presencia de Dios en este mundo. A los católicos, todo esto les sabe a peste luterana travestida con jerga filosófica.

Hegel no hace mucho caso ni a unos ni a otros. Sigue pensando que el cristiano es él. Y sigue adelante porque continúa también el movimiento dialéctico de lo divino en lo humano. No sólo alcanza la muerte, sino que resucita y vuelve al origen. Movimiento que es de toda la creación, diferenciada desde luego del principio divino, pero verdaderamente divinizada. Para completar el escándalo, convoca Hegel a la iglesia de los santos no para el día siguiente al del juicio final, sino para ahora y aquí. El espíritu alienta en la historia y reúne a la humanidad emancipada. El fin está aquí, dice. Puede y debe alcanzarse. Se trata de la comunidad fraterna de los ciudadanos iguales y libres, purificados por el terror revolucionario. Es demasiado. El órgano de la iglesia deja dormitar a Bach y se arranca con la

marsellesa. El invento es terrible porque no ataca la religión, la digiere.

* * *

La capacidad asimiladora de la dialéctica hegeliana tampoco queda aquí. Si se ha apropiado de toda la historia de la filosofía y ha liberado al dios cristiano de sus celosos guardianes, para permitirle ser lo que él mismo había querido ser desde siempre, o sea, nosotros mismos, ha de pretender también explicar la historia de la humanidad. Nos ofrece para ello una clave de interpretación menos triste que la de Voltaire; nos aclara cómo avanza la humanidad hacia la libertad. Desde la tiranía, donde uno solo es libre, a la oligarquía, donde varios son libres, hasta la democracia universal, donde todos seremos libres. El camino no es derecho, sino tortuoso, porque antes de la reconciliación final *deben* producirse escisiones y luchas.

La humanidad se escinde en individuos distintos, cuyo instinto racional les hace afirmarse inmediatamente ante los otros. Quieren ser reconocidos como personas valiosas, pero tratan al prójimo como una cosa. Ese es el momento de la negatividad o escisión que nos enfrenta unos a otros, la guerra de todos contra todos, según Hobbes. De la lucha salimos convertidos en señores o en esclavos, dominadores o dominados. Hegel explica pormenorizadamente cómo en cada etapa histórica un pueblo domina sobre otro pueblo, porque en cada época dominan ciertos valores que se encarnan en los distintos pueblos. Sin entrar en detalles, digamos solamente que Hegel ve en la revolución francesa la autora de la libertad para todos, el comienzo de la posibilidad de emancipación universal. Señala, sin embargo, que la concepción abstracta de la razón, propia de la época revolucionaria, condujo irremisiblemente al fanatismo y al terror. En ello ve la presencia de la máxima negatividad previamente necesaria para la reconciliación postrrevolucionaria.

La sociedad que surge de la revolución, en cuanto sociedad burguesa, no es todavía, sin embargo, el espacio de la reconciliación final. En ella ocurre la escisión de los intereses y necesidades particulares de cada uno. Tales necesidades solamente pueden satisfacerse mediante la división del trabajo. En su *Filosofía del Derecho* (1821) contempla cómo el trabajo de la sociedad industrial se mecaniza cada vez más, y ya no ve en él aquella actividad liberadora del esclavo que había descrito en la *Fenomenología*.

Porque la reconciliación no se produce, pues, en la vida civil (económica, diríamos hoy), Hegel considera necesaria todavía una esfera ulterior, el Estado. En este punto, la dialéctica hegeliana supera sus propias vacilaciones juveniles. Si al comienzo de su vida filosófica, Hegel había visto en el Estado un opresor nato, al fin de su vida entiende que es ahí donde se ha de cumplir la reconciliación que no logra la vida civil. Emprende una defensa apasionada y muy pensada de la esfera política que no es tampoco una defensa incondicional. Hegel ve, antes de morir, que la reconciliación de la humanidad está lejos, que la Historia sigue, que la lucha entre naciones no ha acabado. Mientras tanto, lo mejor que tenemos es el Estado. Mediante el Derecho nos garantiza la libertad posible aquí y ahora, él hace de árbitro entre los intereses particulares y egoístas, él nos garantiza una educación como ciudadanos.

Digamos, por último, que la historia es también interpretada por Hegel como educadora del género humano. Las experiencias desdichadas de escisión y lucha nos enseñan a reconocer en el prójimo la *diferencia absoluta*. En otras palabras, que el otro es otro *yo*, es *también* un hombre, pero al mismo tiempo es *otro* irremisiblemente. Es idéntico y distinto de mí. La reconciliación, por tanto, no uniformiza, sino que nos abraza y une en el respeto de las diferencias.

Todo proceso educativo, tanto individual como histórico, empieza siempre por una afirmación inmediata del indi-

viduo, de sus intereses particulares. Pero el individuo no está solo, todos hacen lo mismo, afirmarse a sí mismos y despreciar a los otros. Esta contraposición es lucha a muerte, pero por lo mismo elevación a un punto de vista universal *abstracto*. En este punto pueden surgir actitudes religiosas o revolucionarias, siempre fanáticas, tendentes al desprecio y a la destrucción de todo lo particular. Como sea que toda realidad es particular, los fanáticos desprecian o destruyen todo. A partir de ahí debe producirse una segunda fase del proceso educativo consistente en descender de nuevo a lo particular, visto ahora como realización parcial de la universalidad. Se trata de lo universal concreto, lo universal posible aquí y ahora, que deberá ser superado todavía por la marcha de la historia, hacia cotas más altas de universalidad y libertad.

* * *

J. G. Fichte.
Un pensamiento que deriva de Kant y conduce a Hegel

Como resumen de este recorrido por los tres campos de la filosofía, la religión y la historia, tanto colectiva como individual, conviene recordar que Hegel describe su movimiento dialéctico como un movimiento circular continuo al que llama la *buena* infinitud, en contraposición a la *mala* infinitud de Fichte, o movimiento de nunca acabar porque no alcanza el fin. Este movimiento circular (porque alcanza su fin) e infinito (porque no cesa) es desde luego propio de la totalidad absoluta, pero también de cada una de las partes de este todo en cuanto constituyen una totalidad parcial. Ahora bien, el movimiento dialéctico de estas totalidades parciales comienza antes de ellas y termina más allá de ellas. Son llevadas por el movimiento general del todo que las constituye y las destituye, lo cual no significa que todo les ocurra extrínsecamente, sino que lo absoluto, al constituirlas les infunde su propio movimiento infinito. Por esta razón, del mismo modo que lo absoluto como *causa sui* se constituye a sí mismo, mediante su propia negación, también lo finito se afirma a sí mismo mediante su negación. Es más, ambos movimientos no deben concebirse como dos movimientos aislados, ya que el movimiento absoluto de la totalidad tiene su realidad en el conjunto de los movimientos parciales. De todos modos, lo que sí subraya siempre Hegel en este contexto, es la diferencia irreductible entre el hombre y los demás entes de la naturaleza. En éstos, el círculo de la vida se inicia y cierra más allá de ellos, desde la naturaleza que les da vida hasta el mismo seno al que vuelven al morir. El hombre, sin embargo, *en cuanto conciencia*, inicia el movimiento dialéctico desde sí mismo y lo cierra sobre sí. Y eso debe entenderse de cada hombre individual. Nunca se repetirá bastante, escribe Hegel muchas veces, que el hombre se distingue del animal por su pensamiento, y en él entiende incluir también la libertad.

Esta característica hace del individuo humano un absoluto, un fin en sí y para sí, una libertad que debe ser respetada por las otras libertades. Pero al mismo tiempo está en

la base de toda contraposición violenta entre los individuos y de uno mismo contra sí.

Con ello, llegamos al concepto hegeliano de espíritu. Un concepto que reúne en sí varios significados dispersos a lo largo de la historia de este vocablo y que Hegel elabora como el más característico de su filosofía. En primer lugar, espíritu es para Hegel el concepto más elevado a que ha llegado el desarrollo histórico, es la palabra en que Hegel carga el sentido que él otorga a su propia época, en la cual se prenuncia como muy cercana (así lo cree cuando escribe la *Fenomenología*) la comunidad universal de los hombres libres, la paz perpetua.

En segundo lugar, Hegel define espíritu, en relación a Espinosa y Schelling, con estas palabras: «Esta sustancia absoluta, que en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de las distintas consciencias que son para sí, constituye su unidad: yo que es nosotros, nosotros que es yo». Espíritu es por tanto un sujeto colectivo, pero esta colectividad unida no es algo inmediatamente dado, sino el resultado de la historia educadora de la humanidad. Es la sustancia única espinosiana, pero ésta se ha escindido en innumerables individuos libres que se contraponen absolutamente y luchan, antes de perdonarse su diferencia absoluta y abrazarse en el reconocimiento mutuo de su dignidad humana.

En el prólogo de la *Fenomenología*, Hegel insiste en que este concepto es clave para entenderle. Todo consiste en comprender, dice allí, que la sustancia (recordemos: Espinosa, Schelling, Parménides, incluso) no sólo es sustancia (porque entonces sería algo monolítico, muerto) sino también y en la misma medida sujeto (Kant, Fichte, Sócrates, incluso), es decir, negatividad que se escinde.

Conviene advertir, en tercer lugar, que esta palabra recoge también el sentido que la tradición religiosa cristiana había atribuido al *Espíritu Santo*, como unidad del Padre y el Hijo, y sobre todo como alma de la Iglesia, es decir

de la comunidad de los hombres divinizados. Pero tampoco puede omitirse el sentido que Montesquieu había dado a la palabra al hablar del *espíritu de las leyes*, es decir, un modo de concebir la vida humana, propio de una comunidad histórica determinada —un pueblo—, que refleja y trasfunde en todas y cada una de las instituciones jurídicas que configuran la vida colectiva. En esta misma línea, el romanticismo alemán hablará del *Volksgeist*, el espíritu del pueblo, como clave de interpretación de la historia del derecho. Hegel, sin embargo, hablará preferentemente del *Weltgeist*, o sea, del espíritu universal que alienta en toda la historia y se realiza, va a realizarse, después de la revolución francesa.

Por último, espíritu, en Hegel, se entiende como *verdad de la Ilustración*. Si la época ilustrada se caracteriza como tiempo de la razón, interpretada por Hegel como razón abstracta, que culmina en la revolución y el terror, el espíritu será la razón concreta, la razón capaz de comprender y justificar lo negativo de la vida humana y de la historia, porque ella misma se ve como *razón dialéctica*.

La razón ilustrada era positiva, se sabía suprema y capaz de adecuarse con toda la realidad. Pero su universalidad abstracta le impedía de hecho adecuarse a la realidad histórica. Se mostraba entonces incapaz de comprender racionalmente los aspectos más específicos de la religión, al ver en ésta solamente un amasijo de engaño y superstición. La razón ilustrada no podía explicar satisfactoriamente cómo la superstición había engañado a los hombres durante largos siglos, si, por otra parte, la razón es lo mejor repartido del mundo, es decir, está en todos nosotros.

En fin, la razón ilustrada se había revelado impotente para comprender a fondo la realidad humana, porque cuando quiso configurar la vida política para llevar a cabo la emancipación del género humano, violentó a la realidad histórica concreta. Produce fanatismo, persecución de sos-

pechosos y terror, cuando había predicado libertad de pensamiento y expresión, tolerancia.

En esta interpretación de su tiempo que Hegel nos brinda, resuena, desde luego, la crítica de la revolución francesa que iniciará la corriente tradicionalista (Burke), pero Hegel va más allá en la medida en que reelabora el concepto de razón. Incluye en ella lo negativo, lo cual no significa que incluya en ella lo irracional. Lo negativo de la razón es también racional. Pero Hegel da un paso más y habla de razón concreta: una razón que justifica y critica. Justifica, en cuanto ve la realidad histórica como lo racional posible, como la libertad posible aquí y ahora, es decir, como una concreción limitada de la racionalidad y libertad totales. Pero es también razón crítica en cuanto marca la distancia entre esta concreción limitada y el fin total.

* * *

Acabemos ya la exposición de la dialéctica hegeliana con un último punto referido a la *Lógica*, el libro más difícil y menos aclarado de todos los que escribió Hegel. En él pretendió desvelar el movimiento intrínseco, dialéctico, de los conceptos puros como alma que rige el movimiento de todo. Es el supremo esfuerzo teórico de esta filosofía que el mismo autor caracteriza como reino de las sombras o como conjunto de huesos, pero sombras y esqueletos que danzan, esqueleto vivo de la realidad.

Históricamente situada, la *Lógica* de Hegel rehace la *Wissensschaftslehre* de Fichte. Detrás de ella, rehace también la deducción trascendental de las categorías que Kant había ensayado en su *Crítica de la razón pura*. Más allá todavía, Hegel pretende llevar a buen término lo que quiso Descartes en su *Discurso* o Aristóteles con su *Filosofía primera* o *Metafísica*. En todo caso, respecto de Kant, Hegel subraya y acentúa que las categorías de su lógica no son válidas simplemente para el objeto de un conocimiento li-

mitado, sino para el conocimiento de la cosa-en-sí sin restricciones. Por ello, empieza su tratado con el ser, como Parménides, pero en seguida embute en él a la nada y el devenir, para deducir desde ahí todas las categorías de la realidad y del pensamiento. En el ser de la *Lógica*, por tanto, a pesar de tratarse del comienzo máximamente abstracto, está ya supuesta la unidad de sujeto y objeto obtenida como resultado de la educación de la conciencia realizada en la *Fenomenología*. Estas dos obras son complementarias, de tal modo que en la *Fenomenología* se estudia la dialéctica de la conciencia, pero siempre interpretada desde una lógica subyacente o dialéctica del concepto. En la *Lógica*, por el contrario, se tematiza la lógica del concepto, pero se mantiene una referencia constante a la «encarnación» temporal del concepto y a su revelación progresiva en la conciencia.

Por lo que hace a la dialéctica del concepto o Lógica, Hegel la hace también equivaler a un tratado del método. Jamás concibe Hegel el método como un instrumento para apoderarse del objeto a conocer, sino como una forma de exposición científica, entendida como el modo que tiene la cosa misma de exponerse. Decimos esto para que se vea cuán confusiva resulta la locución corriente de *método dialéctico*. Dejando aparte la falsedad consistente en decir que el método reside en aquello de la tesis, antítesis, síntesis, en ningún caso cabe concebirse como un esquema interpretativo que se aplica a la cosa desde fuera para analizarla y comprenderla. Observación que vale igualmente para la tríada de la tesis, antítesis y síntesis como para la otra tríada, más genuinamente hegeliana, de simplicidad, escisión y reconciliación. En Hegel el método es siempre el movimiento mismo de la cosa que se despliega en sus particularidades y se reintegra al punto de partida como universal concreto. Para captar este movimiento en su verdad es imprescindible sumergirse en la cosa para ser llevados por su propia ola.

En el sistema de la filosofía hegeliana, la *Lógica* se continúa con una *Filosofía de la naturaleza* (que no podemos exponer aquí ni mínimamente) y una filosofía del espíritu de la que ya hemos indicado sus trazos principales. Insistiremos solamente, para acabar, en la dialéctica de la conciencia y que Hegel expuso en su *Fenomenología del Espíritu*. Esta dialéctica, llamada también experiencia de la conciencia, en cuanto es un movimiento real obedece y da cuerpo al movimiento del concepto. Cada una de las figuras o etapas por las que pasa la conciencia a lo largo de su historia debe corresponderse con un «momento» o categoría de la Lógica. Lo importante, sin embargo, no es tanto esta correspondencia como el carácter parcial que Hegel atribuye siempre a la conciencia mientras no ha completado el periplo de su educación. La conciencia no ve la totalidad. Inmersa en la cotidianidad no advierte lo que decide realmente su suerte, ya que ello ocurre «a sus espaldas», como el mismo Hegel lo describe. Ve solamente un aspecto del movimiento total. Pero confunde la parcialidad que ve con la totalidad misma y, por ello, en el momento de la experiencia aquella parcialidad se le derrumba y cree perderlo todo. Hegel dice que entonces, cuando el hombre cree derrumbarse, *se eleva* a la duda y a la desesperación. En el campo del conocimiento, eso se llama escepticismo. Sólo el movimiento de la lógica muestra lo positivo de lo negativo, ve la reconciliación a través de la escisión, porque la dialéctica del concepto, mientras analiza un paso, no pierde de vista su referencia a la totalidad del camino.

En la desesperación, la conciencia cree perderlo todo, pero en seguida le aparece ante los ojos *otra cosa*, otra figura, otra etapa de su desarrollo, otro horizonte y otra tarea. Se trata en realidad del resultado de aquello que desapareció, porque la juventud es resultado de la infancia y la madurez es resultado de la juventud. Del mismo modo el Renacimiento es el resultado de la Edad Media o la Ilustración el resultado del Renacimiento. Su verdad, dice

La ciencia de la Lógica

Sea lo que fuere lo acontecido respecto a la sustancia y la forma de la ciencia en otros aspectos, la ciencia lógica, que constituye la propia metafísica o la filosofía especulativa pura, ha sido hasta ahora muy descuidada. He expuesto de manera preliminar en la *Introducción* lo que más exactamente comprendo bajo el nombre de esta ciencia, y respecto a su punto de vista. Quieran los jueces equitativos tener en cuenta la necesidad de empezar de nuevo desde el comienzo en esta ciencia, así como la naturaleza del objeto mismo y la falta de trabajos antecedentes, que hubieran podido ser utilizados en la transformación emprendida, ya que muchos años de trabajo pudieron dar a esta tentativa una mayor perfección.

El punto de vista esencial es que se trata sobre todo de un concepto nuevo del procedimiento científico. La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede, como lo he recordado en otro lugar, tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que se *mueve* en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la *propia reflexión* del contenido, la que *funda y crea su propia determinación*.

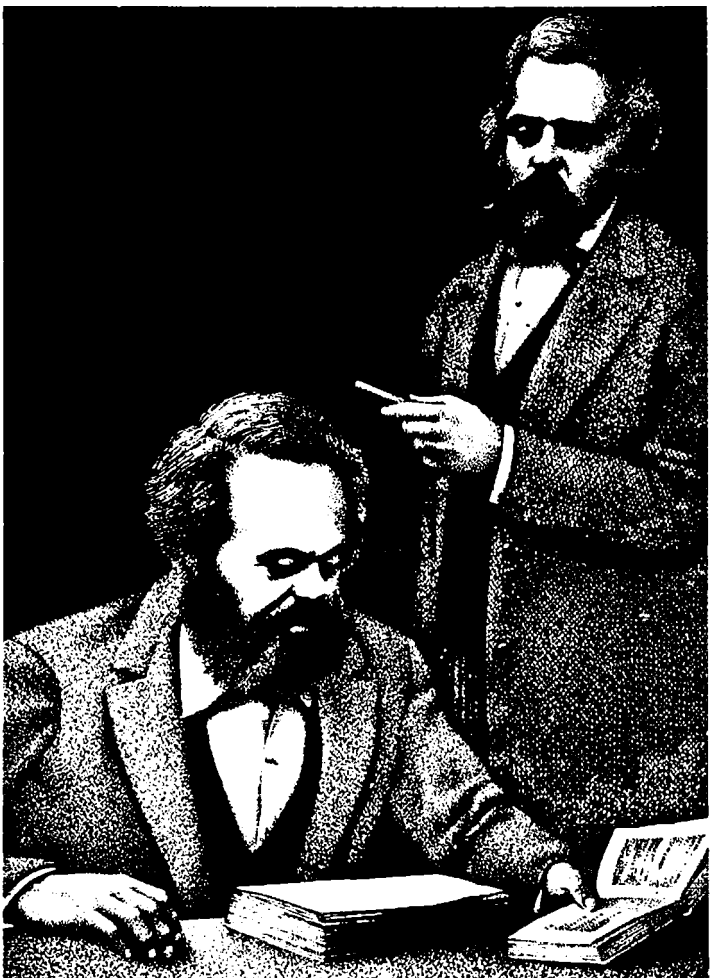
El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y *dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es *positiva*, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular. Así como el intelecto suele considerarse en general algo del todo separado de la razón, así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva. Pero, en su verdad, la razón es *espíritu*, que está por encima de los dos, como razón inteligente, o intelecto razonante. El espíritu es lo negativo, es lo que

constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del intelecto; niega lo simple, y fundamenta así la determinada diferencia del intelecto; al mismo tiempo la resuelve, y por tanto es dialéctico. Pero no se detiene en la nada de esos resultados sino que en esto es igualmente positivo, y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo; bajo aquél no se subsume un particular, sino que en esa definición y en la solución del mismo lo particular ya se ha determinado. Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo. Sólo sobre estos senderos que se construye por sí misma, creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva, y demostrativa.

Hegel

Hegel. Lo dramático consiste en que la conciencia inmersa en la experiencia no capta esta continuidad, no percibe esta astucia de la razón consistente en «escribir recto con renglones torcidos».

Tenemos, por tanto, que «para la conciencia» su propia vida y progreso carecen de sentido porque la historia no se le revela como razón; pero esta situación es pasajera según Hegel. Corresponde solamente a la conciencia ineducada, no adulta, no emancipada. Si la conciencia no desfallece y sigue con tenacidad su propia dialéctica dolorosa, alcanzará el saber absoluto o epistémico, la libertad que le permitirá sumergirse de nuevo en la corriente viva de la historia sin cegarse por las parcialidades. Y no debe creerse tampoco que esta elevación al «saber absoluto» consista en un remontarse a «otro mundo». El saber absoluto de la *Fenomenología*, debe interpretarse como un regreso a la conciencia sensible, porque todo dibuja un círculo. El punto de vista filosófico significa solamente la profundidad total de la conciencia sensible.



Karl Marx y Friedrich Engels. Una amistad forjada por un común proyecto teórico práctico.

VI. La dialéctica de la realidad

El lector que haya leído hasta aquí sin previo conocimiento de la historia de la filosofía se sentirá muy fatigado. El autor se ha esforzado en clarificar las cosas, aun a riesgo de mutilarlas y deformarlas, pero es inútil disimularlo: la dialéctica es un invento filosófico, se quiera o no. Para entender medianamente de qué se habla cuando se utiliza este término, no queda más remedio que hablar de filosofía.

Sin embargo, desde el momento en que Marx se apropió de la dialéctica, ya veremos cómo, parece que la dialéctica se volvió más real. Como si se hubiese liberado de su carácter meramente teórico o especulativo, y se hubiese convertido en instrumento de lucha y de comprensión de «lo que verdaderamente pasa». Este modo de ver, por lo demás generalizado, le parece al autor de estas páginas poco fundado o, por lo menos, poco exacto. No se puede perder de vista, sin cometer gran injusticia, que la filosofía siempre ha pretendido hablar y ha hablado de «lo que pasa». Pero ha pretendido también hablar con rigor y no a humo de pajas, y ello la ha obligado a circunscribir el sentido de las palabras o de desplazarlo, según los casos, respecto del sentido más usual. Incluso a veces ha debido acuñar tecnicismos propios. Todo ello ha distanciado el lenguaje filosófico del común, la gente ha empezado a no entender a los filósofos desde hace siglos, y por ello seguramente ha dado en pensar que la filosofía habla de cosas distintas de esas que vemos y padecemos cada día.

Pero también sería injusto disimular que Marx contribuyó como pocos a pensar dialécticamente lo real. En cualquier caso, y con el permiso de Althusser, veamos cómo lo hizo. Convencidos de que la exposición de la génesis del pensamiento marxiano resulta altamente esclarecedora y evita equívocos, la haremos de acuerdo con un esquema convencional que ve en el marxismo la confluencia de tres corrientes y sin que ello signifique disminuir la originalidad y el vigor intelectual de Carlos Marx.

En primer lugar, es claro que la filosofía de Hegel la vio Marx a través de sus epígonos. Los hegelianos de derecha habían exaltado las posibilidades de interpretación cristiana de Hegel en su filosofía de la religión y con ello contribuían a consolidar una forma de sociedad y de Estado que de día en día se convertía en sociedad industrial y en Estado burgués. El ala izquierda del hegelismo, por el contrario, se complacía en destacar y explotar las posibilidades críticas de la filosofía hegeliana, también en el campo de la religión, tomando sobre sí la tarea de continuar la crítica ilustrada del cristianismo. Probablemente ambos interpretaban mal a Hegel, muy mal, porque si Hegel es algo es las dos cosas y todo lo contrario en una muy peculiar unidad. En todo caso, es claro que Hegel no había querido ser un ilustrado redivivo ni lo era. Su crítica del cristianismo había sido muy especial en cuanto pretendía asimilarlo y no destruirlo. Pero también es caricatura ver en Hegel un justificador de una u otra versión «ortodoxa» del cristianismo, reformada o por reformar, con un Dios personal y trascendente, un alma inmortal para cada individuo humano y dos situaciones eternamente deslindadas para premio de buenos y castigo de malos. El sentido exacto de la superación hegeliana que abarca en su dialéctica tanto la versión «vulgata» del cristianismo como la crítica ilustrada del mismo, es difícil de establecer. Es imposible hacerlo en pocas palabras, pero es ciertamente seguro que no pretendía quedarse ni en una ni en otra posición.

Ahora bien, Marx arremete en realidad contra estas dos interpretaciones y eso le facilita la comprensión de Hegel entero. Contra la interpretación del ala derecha (y contra el mismo Hegel en la medida en que daba pie para ello), Marx combate enérgicamente lo que Hegel tiene, con su dialéctica, de justificador racional de las cosas tal como están ahí... y están muy mal. Este es el sentido que se debe dar a una de las acusaciones que puede parecer sorprendente. Le llama «positivista» y ésta es la palabra que a cualquiera le parece menos adecuada para insultar a Hegel, el especulativo por excelencia. La palabra se entiende, sin embargo, como muy lógica, si convenimos en llamar positivista al que nos exhorta a tomar los hechos como son, sin pretender cambiarlos. Si, por otra parte, llegamos a la conclusión de que el gran catafalco especulativo de Hegel se orienta a que veamos lo que pasa como racional, resulta entonces efectivamente que Hegel es un positivista... retorcido. Nos exhorta mediante un discurso filosófico complicado a aceptar la historia de la humanidad y su resultado aquí y ahora, la situación en que vivimos.

Si añadimos además que esta situación se vive dolorosamente, aquel complicado sermón nos indigna doblemente, por complicado y por tranquilizador. Llamarle, pues, positivista no es precisamente una alabanza.

Por otro lado, el joven Marx se encontraba más o menos involucrado por simpatía con el ala izquierda del hegelismo. Este sector afilaba sus instrumentos críticos solamente para combatir académicamente a la religión o para reclamar algún derecho político más. Esta crítica debía parecerle irrisoria a Marx. Solamente Feuerbach le mereció algún respeto porque este autor se centraba en el hombre sensible para sus críticas a la religión, lo cual ya era un grado de realismo. Marx reprochó a Feuerbach, sin embargo, dos cosas decisivas: quedarse en lo teórico y haber perdido la dialéctica. Creemos que de ahí arranca la transformación marxiana de la dialéctica de Hegel para hacerla

práctica en vez de teórica. Esto es esclarecedor aunque no decida nada respecto del estatuto científico de Marx. Lo que Marx busca denodadamente no es la reconciliación con las cosas, sino un instrumento de crítica práctica que las denuncie y las cambie. Dejar las cosas tal como están, añadiendo un discurso intelectual contemplador de su racionalidad, vale como tranquilizante. No se trata de reconciliarse mentalmente con las cosas, sino de conseguir que ellas se reconcilien en sí mismas.

Aquí es donde Marx hizo pie y halló su fuerza inicial. Por otro lado, el desarrollo de las doctrinas socialistas, especialmente en Francia, ponía de manifiesto el desengaño de las capas más populares de la ciudadanía ante una revolución que creyó suya, pero que, por obra de Napoleón y la Restauración, había pasado a ser otra cosa. Si no era un fracaso, era por lo menos insuficiente. Los ideales de libertad, igualdad y fraternidad se habían convertido en derechos reconocidos por las leyes, pero no otorgaban ninguna libertad ni fraternidad ni igualdad. Ello era así, porque los burgueses franceses y renanos importaban en el continente europeo la otra revolución, es decir, la revolución industrial que venía de Inglaterra. Las masas que habían asaltado la Bastilla o asistieron a la decapitación del rey no eran todavía obreros. Los parisienses que vio Marx eran ya obreros industriales. Conservaban el ideal revolucionario de libertad e igualdad y aplicaban unas técnicas revolucionarias miméticas respecto de la toma de la Bastilla, anticuadas ya en la nueva situación social. Se reunían en conciliábulos, conspiraban... y eran desbaratados por la policía.

Los socialistas eran gentes desengañadas de los resultados prácticos de la revolución francesa, pero no de la revolución misma. Si se había quedado corta la realización de sus ideales, era porque los burgueses se la habían robado. Era preciso volver a levantar bandera, continuar la revolución hasta que diera frutos reales de libertad e igualdad.

La situación del obrero industrial se vivía incluso como

más escandalosa en Francia que en Inglaterra, porque estaban vigentes todavía los criterios de la Ilustración transmitidos por el ideario revolucionario. El maquinismo, por otra parte, sólo había empezado en el continente y no podía verse como un mal: era progreso, era aplicación del saber para el dominio del hombre sobre la naturaleza, tenía que producir riqueza y bienestar. Se iniciaba, sin embargo, una nueva esclavitud, una nueva escisión de la humanidad entre el capitalista que contrata y se enriquece, y el obrero que vende su tiempo. Este obrero que, según los economistas ingleses, estaba condenado a no superar el salario suficiente para subsistir. Marx, si se quiere con gafas hegelianas adaptadas, vio ahí una contradicción real sangrante, una escisión del género humano que debía llegar a la reconciliación. No se trataba ya de una contradicción «de libro» o de «clase de filosofía», ni podía aceptarse que esa contradicción real se conciliase sobre el papel.

Marx se debatió con la filosofía hegeliana (eso es patente a cualquier lector de sus escritos juveniles) y volvió sobre ella repetidamente. Su vivencia de esta filosofía es, por otro lado, tópica, en el sentido de que es la vivencia que suele producirse en todos, o casi todos, los lectores de Hegel. Es una filosofía que se apodera del estudioso. Le parece al lector que no puede salirse ya de ella porque le da ojos para ver las cosas mejor que antes. Observa cierta lógica en lo que ocurre, especialmente en el campo de la cultura, en la sociedad y en la política. Pero, por otro lado, quiere uno salirse de ese modo de ver, porque tiene la impresión de que le han robado la cabeza y se la han sustituido por la de Hegel. Sospecha que el filósofo le fuerza a una visión con trampa y busca afanosamente una salida.

Marx, al filo de su crítica a los hegelianos, sector crítico, vuelve una y otra vez sobre Hegel para desentrañar su secreto, lo lee, lo resume, lo explica con el evidente deseo de descubrir «su fallo». Exhorta a comenzar por la *Fenomenología*, porque allí está el taller donde se fabrica el hegelis-

mo, allí está su verdad y su engaño. Su verdad consiste en haber visto que el hombre es trabajo productor, actividad transformadora de la naturaleza que al mismo tiempo realiza y libera al hombre. El engaño de la *Fenomenología* reside en verlo todo en y para la conciencia, con lo cual Hegel desplaza los problemas hacia una reconciliación «en el saber». Igualmente, el sistema completo de la filosofía hegeliana no termina en una teoría de la sociedad o del Estado, sino en el llamado «espíritu absoluto»: arte, religión y filosofía. Por tanto, piensa Marx, el trabajo en el que piensa Hegel es un trabajo «abstrakt geistige», un trabajo de filósofo que se contenta con comprender al mundo en lugar de cambiarlo.

Hay, pues, que centrarse en el hombre que trabaja para conquistar la libertad. No obstante, el trabajo propio de la sociedad industrial no parece una plataforma de realización ni de liberación. Vivimos, pues, en un mundo desgarrado. Para entenderlo así Hegel ayuda, piensa Marx joven. En la *Fenomenología* encuentra excelentes descripciones e *interpretaciones* de dramas reales e históricos, así como de sus reconciliaciones respectivas. Especialmente aquella primera escisión entre señores y siervos, que leemos en el capítulo IV de la *Fenomenología*, con la inversión de papeles lograda por medio del trabajo. Marx sigue igualmente a Hegel en su consideración del conjunto de la historia humana como devenir de la libertad. Pero no quiere seguirle en la huida hacia el saber puro y simple, hacia una abstracción que, si bien se ha originado en las experiencias reales y las ilumina, acaba por separarse, hipostasiarse y sustituir a la realidad. Tanto más, porque Hegel, en su *Lógica*, ha dado vida a los conceptos.

Ahora bien, si la realidad y la realización del hombre reside en el trabajo, pero en esta época histórica el trabajo engendra esclavitud y pauperización hasta imposibilitarle incluso la relación propiamente humana con los otros hombres y con su propia mujer, hay que adentrarse en el estu-

dio del mundo del trabajo. Hay que estudiar economía política, esa ciencia que maravilló a Hegel pero que ya suscitó en él alguna sospecha. Hay que acogerse a los economistas ingleses porque se benefician de una experiencia ya larga de sociedad industrial y son los adelantados en el trabajo de comprenderla.

De este contacto con la economía clásica, Marx saca en compendio lo siguiente:

1.º. Confirmación del socialismo. Se convence de la unidad del proceso económico, de su carácter necesariamente colectivo o común, ya que es el resultado del esfuerzo de todos, muy especialmente del esfuerzo de los trabajadores. En otras palabras, el trabajo socialmente trabado es la única fuente de riqueza y bienestar. Los otros dos factores del proceso económico reseñados por los tratadistas clásicos, naturaleza y capital, se pueden relegar, de momento, a un segundo plano. La naturaleza, porque no ofrece ningún problema, ya que se deja conquistar dócilmente por el hombre y sus técnicas de transformación. El capital puede también, de momento, omitirse, porque aparece de entrada como trabajo no consumido y acumulado. Todo ello obliga a considerar al trabajo como central: crea riqueza, cristaliza en capital. Es la actividad específicamente humana y la verdaderamente desencadenante del proceso económico. Es más, se comienza a vislumbrar que es el desencadenante de todo el proceso histórico. El socialismo, en cuanto reivindica la propiedad común, es una simple consecuencia del carácter necesariamente común del trabajo.

2.º. Insuficiencia de las corrientes socialistas existentes. Marx ve la esterilidad de los esfuerzos revolucionarios propios de las distintas corrientes socialistas de su época, su carácter anticuado y romántico. Denigrará parcialmente a tales socialismos con el epíteto de «utópicos», porque se mueven por un ideal y no tienen medios adecuados para llevarlo a cabo. En su crítica, Marx reproduce modos dialécticos específicamente hegelianos, ya que reproduce la

crítica de Hegel a la Ilustración y a la revolución francesa misma; ideal abstracto, incidencia perturbadora en la realidad. Se impone, por tanto, descubrir en la misma realidad de la sociedad industrial aquella dialéctica concreta que, si bien genera la escisión, ha de conducir también a la reconciliación. Secundando este movimiento real, sumergiéndose en la corriente histórica, la eficacia estará asegurada. Para ello es necesario un socialismo *científico*, un socialismo que conozca y aproveche las tendencias reales hacia el comunismo.

3.º. Crítica a los economistas. Sentado que el trabajo es lo central, pero que no genera en esta sociedad una auténtica «riqueza común» (la riqueza de las naciones de que hablaban los economistas), sino riqueza para pocos y esclavitud para muchos, se impone ahora ahondar en el estudio de estos economistas para descubrir su trampa, de manera semejante a como hizo Marx con Hegel. Marx ve que los economistas hacen algo parecido a lo que hacía Hegel: reconcilian la realidad escindida, pero en el pensamiento. La trampa para esta reconciliación mental consiste en declarar «naturales» a las leyes de la economía. El proceso económico es así *y no puede ser de otra manera*. No queda sino aceptarlo.

La réplica a la naturalidad de las leyes económicas parte también de una tesis típicamente hegeliana, la de las figuras históricas. Hegel había atribuido a cada etapa del desarrollo del individuo (figuras de conciencia) y de la humanidad en general (época histórica) una coherencia derivada de un cierto principio, pero tal coherencia era esencialmente pasajera. En la misma línea, Marx dice a los economistas: vuestras leyes valen para esta época, pero no para siempre; valen como leyes de la etapa capitalista, pero no son leyes naturales sin más. Aceptar la naturalidad de esas leyes equivaldría a perennizar la miseria, tranquilizarse contemplando su necesidad eterna. Esta reflexión conduce muy rápidamente a ver que no sólo la religión o la filosofía, sino

también las ciencias pueden jugar un papel ideológico consistente en justificar el orden existente como orden necesario. Anticipándonos a la expresión de Lenin, también la ciencia puede ser opio del pueblo.

4.º. La formación de capital.

Hasta aquí todo va encajando, pero falta todavía a nuestra exposición lo más específico de Marx, su más auténtica aportación: el análisis del capital. ¿Por qué hacerlo? Porque en él reside el secreto de esta etapa histórica en que vivimos. El *intríngulis* de lo que nos pasa no está ni en la providencia divina, ni en el despliegue dramático y majestuoso de la idea de libertad en la historia. Tampoco en la naturaleza, concebida como proceso sometido a leyes invariables. El taller oculto donde se construye ahora nuestro destino es la formación de capital.

Marx se sumerge entonces en una tarea que ve urgente y necesaria para conseguir un socialismo «científico». Debe producir una ciencia económica que muestre cómo se genera nuestra situación y cómo en ella misma están los gérmenes de la reconciliación real. Y todavía en este proyecto de nueva economía se puede observar el esquema dialéctico hegeliano. En efecto, en la teoría de las figuras de conciencia de la *Fenomenología* queda muy claro que cada figura o época se configura en torno a un «principio», pero esta figura vale primeramente como avance o proyecto de una tarea a realizar. Sin embargo, cuando la conciencia del hombre o un determinado pueblo llevan a cabo esta tarea, ocurre entonces que el proyecto se disipa y aparece otro nuevo. Por ejemplo, el medieval *a fuerza de serlo* deviene renacentista, el renacentista *a fuerza de serlo* deviene ilustrado, etc. Pues bien, piensa Marx, el proceso de formación de capital, en la medida en que se lleve a cabo con plenitud ha de desembocar en su extinción. La formación de capital escinde a esta sociedad en clases. La exacerbación de tal división por la acumulación y concentración sucesiva del capital ha de conducir a la catástrofe (crisis) o derrumba-

miento del «principio» de la época capitalista. Aparecerá entonces el «nuevo principio», la propiedad común. Se logrará la sociedad sin clases, libre y fraterna, que buscaba la revolución francesa.

* * *

Recapitulemos un poco. Siguiendo el hilo de la necesidad de buscar una reconciliación real, Marx ha descalificado no sólo a la religión y a la filosofía, sino también a la economía clásica. Para él, realidad equivale a vida social, a comunidad humana, pero las relaciones interhumanas tienen una base natural. Así, pues, la relación con la naturaleza es más primaria que la relación con los otros hombres. Y esta relación primera se llama trabajo. Así resulta que lo económico está en la base de lo social. Pero el análisis científico del trabajo *en esta época* conduce al análisis del capital. Tenemos, por tanto, que Marx ha operado primero con una categoría que podríamos llamar permanente, el concepto de trabajo como autoproducción del hombre, categoría que define la relación hombre-naturaleza. Pero ha sido llevado a una segunda categoría, capital, que ya no es permanente, sino que define solamente a una época. La mediación entre ambos conceptos hay que buscarla en el «modo de producción». El hombre siempre trabaja y siempre debe trabajar, pero trabaja de manera distinta según las herramientas de que dispone. Estas herramientas distintas, (hacha de sílex, molino, etc.), determinan un modo de producción y éste, a su vez, una diferenciada estructura económica. La estructura capitalista se engendra por el modo de producción industrial y su herramienta específica, la máquina. Esta necesita de grandes instalaciones, las cuales, a su vez, demandan grandes capitales.

No perdamos de vista, por tanto, que el objetivo reside en mostrar científicamente la dinámica que conduce desde la formación del capital a la escisión social en clases y desde

ésta a la reconciliación de la humanidad en sociedad sin clases.

Marx no se libra, en esta visión, de la perspectiva general que le ofrece la interpretación hegeliana de la historia. El horizonte sigue siendo la reconciliación de la humanidad en la libertad. En cuanto ese esquema descarta el movimiento indefinido, el comunismo aparece como etapa final. Eso va a engendrar problemas más tarde, pero de momento no parece preocupar a Marx. Cuando ya tiene determinada su tarea científica en el análisis del capital, mantiene en el Manifiesto comunista este horizonte absoluto. En todo caso, aquella tarea científica no puede desligarse de sus fines prácticos. Ha de permitir superar los socialismos utópicos proponiendo un nuevo modo de acción revolucionaria. Esta consistirá en secundar el movimiento real de la realidad (socioeconómica) en vez de empeñarse, romántica e inútilmente, en ajustar la realidad a un bello sueño. Acción descabellada que acaba siempre rompiéndose los dientes contra la dura realidad, es decir, en la cárcel o ante el pelotón de ejecución.

La acción que la nueva ciencia ha de permitir será una acción revolucionaria inteligente, ella misma científica, ya que toda técnica verdaderamente eficaz para la transformación humana de las cosas es una técnica conforme con la ciencia, la cual, por su parte, es conforme con la realidad. Recordemos que esta realidad, vista dialécticamente, ha de generar igualmente la escisión y la reconciliación, y esta realidad socioeconómica es precisamente la realidad *originaria*. Así se comprende por qué Marx afirma haber puesto de pie la dialéctica hegeliana. Hegel había gastado la broma de decir que la filosofía anda de cabeza. Esta expresión le va bien a Marx para significar el desplazamiento que denuncia en Hegel desde realidad a conciencia. Por ello es lógico que al dar con la realidad originaria y concebir un proyecto científico que se ha de mantener pegado a tal realidad sin fugarse a ningún trasmundo de conceptos,

Marx se glorie de haber puesto de pie a la dialéctica hegeliana.

* * *

Detengámonos ahora en el análisis del capital que descubre el secreto de su formación y de su extinción final. Este secreto, entiende Marx, reside en la *plus-valía.*

La doctrina de la plus-valía descubre en el trabajo, entendido siempre como el trabajo propio de la sociedad industrial, un doble carácter. Por un lado es una mercancía junto a las demás mercancías. Por otro tiene una propiedad especial que lo distingue de las demás mercancías.

Marx parte de la teoría del valor de David Ricardo. Según este autor el valor de una mercancía es proporcional a la cantidad de trabajo *socialmente necesario* para producirla. Sin entrar en mayores precisiones y para exponerlo del modo más sencillo, Marx descubre en el mercado capitalista una mercancía muy especial, la *fuerza de trabajo (Arbeitskraft)* o capacidad de trabajar. Conviene fijarse en el término: fuerza o capacidad para el trabajo. No dice trabajo, sin más. Esta mercancía concurre al mercado como cualquier otra, se pide y se ofrece, se compra y se vende. Coincide, igualmente, con las otras mercancías en que el comprador, en última instancia, la consume. Ahora bien, en este caso —y ahí reside la diferencia— el consumo no acaba en la simple satisfacción de una necesidad, es decir, en el goce. La energía de trabajo, al consumirse, deposita en las manos del consumidor un producto superior a lo consumido. Esta diferencia es, precisamente, la plusvalía.

Ocurre como si las cenizas fuesen más valiosas que el carbón, cosa que ocurre solamente con esta mercancía. En efecto, la capacidad de trabajo vale lo que cuesta regenerarla, según la teoría de Ricardo. Prescindiendo de las oscilaciones inducidas por la ley de la oferta y la demanda, el

capitalista paga al trabajador lo necesario para que éste recupere sus fuerzas, es decir, para estar de nuevo listo y con fuerzas para seguir trabajando. Le devuelve, por tanto, lo mismo que el trabajador pone. Desde este punto de vista, el contrato de trabajo de la sociedad capitalista no puede ser recusado. Ocurre, sin embargo, que al consumir aquella energía se genera algo más: la plus-valía que queda en manos del empresario. Las plus-valías acumuladas dan lugar al capital.

No parece muy oportuna la consideración horaria que suele introducirse para explicar la plus-valía, a menos que se explique cuidadosamente. En efecto, si se dice que el trabajador gana su salario en cuatro horas y se le *obliga* a trabajar durante ocho horas, resulta muy claro que se le *estafa*. Pero una conclusión moral (estafa) no es lícito deducirla de un pensamiento científico. La ciencia se limita a decir cómo son las cosas, no puede decir nada acerca de cómo *deben* ser. La consideración horaria es correcta en cuanto pone de manifiesto la diferencia entre lo consumido y lo obtenido, pero es incorrecta en cuanto sugiere una diferencia entre lo que el trabajador pone y lo que recibe. Lo que ocurre es que para regenerar las fuerzas consumidas en ocho horas basta con el producto obtenido durante cuatro. Esta es la razón por la que Marx habla de fuerza de trabajo y no de trabajo, una energía que realmente se le restituye.

En este libro no hemos de discutir la verdad o no verdad de esta teoría, cosa que por otra parte sería imposible. Hemos de señalar solamente que es el punto crucial de la dialéctica realista de Marx. De este hecho (económico) surge la escisión (social) de la humanidad en clases y también la tendencia (histórica) hacia la desaparición de las clases.

Se genera la escisión porque, si no existiese esa mercancía tan especial, el intercambio de bienes en el mercado no produciría desigualdades. El conjunto de lo dado y el conjunto de lo recibido se mantendría igual. Pero la plus-

valía resultante del consumo de la energía de trabajo se acumula en manos del empresario. Este se vuelve capitalista y se diferencia cada vez más del trabajador de manera irremediable.

Ahora bien, Marx señala que con ello no acaban las virtualidades de la economía capitalista. A la acumulación de capital sigue su concentración en pocas manos, siempre en virtud de la necesidad de crear grandes instalaciones industriales y amplias unidades de administración. De este modo la escisión social se extrema. Cada vez hay más pobres y menos ricos, aunque éstos lo son más. A partir de ahí, Marx puede pronosticar la miseria del proletariado, la crisis y la catástrofe del sistema. La acción revolucionaria que no quiera ser utópica habrá de insertarse en este dinamismo para que la sociedad sin clases advenga. La clase trabajadora dejará entonces de ser clase, porque absorberá dentro de sí a toda la humanidad, se apoderará colectivamente del capital y podrá desaparecer el Estado como organización coactiva que sostiene el sistema.

* * *

Para que resulte inteligible la evolución futura de las concepciones dialécticas se hace imprescindible llamar ahora la atención del lector acerca de varios puntos.

1.º. El análisis de Marx ha debido centrarse en el capital, desde el momento en que su crítica ha juzgado derivados los niveles político o ideológico. Plantear la crítica en estos terrenos puede conducir, como máximo, a «reconciliaciones» pensadas o a la conquista de derechos formales que quedan sobre el papel.

2.º. La escisión real por excelencia es de carácter social. Se trata, por tanto, de una división entre los hombres. La división en clases se concibe como fundamento de todas las relaciones humanas, el modo de satisfacer las necesidades y de realizarse o no como hombres.

Sobre la dialéctica

Lo grande en la Fenomenología de Hegel y en su resultado final, la dialéctica de la negatividad como principio móvil y generador, consiste, sobre todo, en que Hegel ha comprendido la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como un enfrentamiento, como exteriorización y superación de esta exteriorización; su grandeza consiste, por tanto, en que ha comprendido la esencia del trabajo y ha comprendido también que el hombre objetivo y verdadero, o sea, realizado, es el resultado de su propio trabajo.

Carlos Marx

3.º. La escisión social viene determinada desde el nivel económico por la necesidad técnica de grandes capitales. Esta misma necesidad (económica) ha de empujar la escisión (social) hasta su máximo (crisis). Precisamente en este máximo habrá de producirse el salto cualitativo que reconcilie a la humanidad consigo misma.

4.º. Se puede decir que, hasta aquí, la potencia explicativa de la dialéctica de Marx en el terreno socioeconómico resultaba muy grande para su tiempo. Potencia sólo comparable a la que ya expusimos como propia de la dialéctica hegeliana en el campo filosófico. Efectivamente, la visión histórica que Marx ofrece se mueve enteramente dentro de las mismas categorías dialécticas, invertidas o liberadas de la mistificación que supone transferirlas a la conciencia, pero en cualquier caso proyectadas hacia una reconciliación futura e incluso inminente.

5.º. Pero la conciencia no puede suprimirse ni Marx lo pretendió. La conciencia debe advertir ese movimiento histórico para conducir realísticamente a las masas hacia su liberación y evitar que se droguen con cualquier ilusión tranquilizadora. Parece claro que en el análisis de Marx pervive el esquema de simplicidad, escisión y reconciliación Pervive también el horizonte histórico de una reconciliación última, fin de la historia, libertad de todos, unidad libre de iguales. Pues bien, en la medida en que perviven estas categorías será muy difícil sostener que la doctrina de Marx es simplemente científica. No se limita a decir lo que hay sino que nos dice lo que habrá, lo que tiene que venir. Hay aquí un fondo filosófico hegeliano que no parece reducible a motivo inspirador de una nueva ciencia, sino que opera como marco conceptual donde se inscribe la tarea científica. Y este marco conceptual, por mucho que se pretenda derivado de la realidad, reside en la conciencia y anticipa un futuro que todavía no es.

5.º. La consideración vertical de Marx distingue, por lo menos, cuatro planos bien diferenciados en el *Manifiesto*

comunista: económico, social, político e ideológico. Lo fundamental se ha puesto en lo económico, sin vacilaciones de ningún género. Desde él se genera, primeramente, la escisión social y su dinámica hacia la crisis, pero también, y secundariamente, se generan los niveles político e ideológico. Los dos últimos tienen, de entrada, el papel de consolidadores del *statu quo* económico-social. Ahora bien, si se quiere mantener la fundamentalidad de lo económico, es decir, del modo de producción, propio de cada etapa histórica, y se dice además que este modo varía al compás de la evolución de las técnicas de trabajo (azada, molino, máquina de vapor...), ¿se deberá decir consiguientemente que la etapa comunista posterior no podrá generarse si no se crea un nuevo modo de producción, nuevas técnicas laborales?

Esas técnicas tendrá que crearlas la conciencia, pero, si no se quiere recaer en el idealismo, será preciso decir que la conciencia se limita a satisfacer necesidades objetivas. ¿De qué nivel? ¿Serán necesidades técnicas o sociales?

En cualquier caso, la nueva época habrá de ser distinta no sólo de la actual, sino de todas las pretéritas. La última época solamente se homologa, en un sentido muy limitado, con la primera. Se supone el comunismo primitivo, anterior al surgimiento de la propiedad privada, y se cierra el círculo con la abolición de esta propiedad y el nuevo comunismo. Es evidente que relaciones sociales tan distintas tendrán que basarse en una auténtica revolución técnica aunque ésta no se origine de la simple evolución de las técnicas. Queremos ahora solamente señalar la dificultad, para que el lector advierta que fundamentalmente caben ahí dos direcciones distintas en busca de la respuesta. La primera mantendrá enérgicamente la prioridad de lo económico y el carácter científico del marxismo. La segunda concederá valor propio a la relación social e incluso a los niveles más secundarios. Podrá por tanto conceder que el marxismo, si bien genera nuevos planteamientos de la economía, es también filosofía.

Es evidente, por un lado, que es inevitable atribuir alguna eficacia a la política y a la ideología. Por lo menos contribuyen eficazmente a reforzar o sostener la estructura socioeconómica. Pero, por otra parte, es difícil restringir tal eficacia a la acción conservadora. ¿No habrá revoluciones científicas generadas desde la ciencia? O solamente será posible sostener que las revoluciones científicas vienen causadas por necesidades económicas y no se cumplen plenamente hasta que repercuten en los modos de producción? ¿*Toda* filosofía, *toda* concepción religiosa, *toda* acción política tienden *solamente* a consolidar el *statu quo*? Si no es así, si hay alguna filosofía, alguna religión o alguna política que puedan ser revolucionarias ¿de dónde les viene este poder innovador? ¿Solamente desde las necesidades transmitidas desde el sistema o desde *nuevas concepciones*? Aunque las nuevas concepciones sean sugeridas a la conciencia por la realidad, otorgamos ya valor propio a la dialéctica de la conciencia en cuanto combine los datos *de una manera distinta*. En una palabra, será difícilmente sostenible que la conciencia revolucionaria sea una conciencia simplemente objetiva, limpia de ideologías, limitada a reflejar la realidad. En este último caso, esa conciencia revolucionaria sería incluso superflua, ya que por sí misma no podría empujar a la realidad. Esta correría sola, la viéramos o no.

Si por el contrario, se insiste en que la conciencia es inmanente al todo real, es ella misma parte del todo que evoluciona, se evita, tal vez aquel idealismo que comporta la *hipostización* separada de la conciencia, pero no se excluye, ni mucho menos, que la conciencia tenga el poder creador de la nueva realidad. Lo tendrá, por lo menos, en cuanto recopile observaciones, pero no se limite a repetirlas, sino que recomponga las cosas de otra manera, invente nuevas técnicas, se salga, en una palabra, de la realidad dada, imaginando otra.

En resumen, el antiidealismo, la inversión realista de la

dialéctica hegeliana, fue un golpe de mano semejante al que realizó el propio Hegel. Marx se apropió el poder explicativo de aquella dialéctica y lo amplió al trasladar su centro de gravedad. Pero no por ello dejaba de engendrar nuevas dificultades. Abreviando mucho, éstas se pueden cifrar en la necesidad de redefinir la relación sujeto-objeto. Si se quiere decir de otra manera, es preciso reelaborar más precisamente la relación conciencia-realidad.

VII. Dialéctica de la naturaleza, dialéctica del hombre

En este capítulo vamos a dar cuenta de las corrientes de pensamiento que, en conexión directa con las doctrinas marxianas, desarrollaron y discutieron las concepciones dialécticas. Dejaremos de lado en este libro una línea de desarrollo y permanencia de la dialéctica hegeliana que floreció fuera de Alemania, sobre todo en Inglaterra e Italia. Nos referimos al hegelismo más o menos reformado de Stirling, Bosanquet y MacTaggart en Inglaterra y al de Spaventa, Croce y Gentile en Italia. Si bien estas corrientes no tuvieron demasiado eco en España, sí hemos recibido ecos indirectos de ellas, por ejemplo las ironías de Bertrand Russell contra Hegel, las cuales hay que entender dirigidas directamente contra el hegelismo de aquellos compatriotas suyos. De todas maneras, perseguir esas corrientes no carece de interés para una historia de la filosofía contemporánea. No puede decirse que sean líneas de pensamiento totalmente agotadas, pero su estudio no cabe en este libro.

Centrándonos, pues, en el desarrollo de la dialéctica marxista, vamos a distinguir aquí tres líneas principales. En primer lugar, la fila Engels - Lenin - Stalin, línea que ha sido calificada frecuentemente de *ortodoxa* y que muchos ven como definitivamente acabada. Una segunda línea, heterodoxa respecto de la primera, aunque también ha generado brotes de ortodoxia propia, será la llamada Escuela de Frankfurt y aledaños. En ella agruparemos no sólo a los frankfurtianos más estrictos, sino a una serie más amplia de

autores de cultura alemana que, profesándose marxistas, «hegelizaron» bastante. Por último, la tercera corriente, igualmente heterodoxa y hegelizante, será el movimiento de autores franceses que arrancan del comentario a la *Fenomenología de Hegel* que hizo Kojève en París los años 1933-39.

* * *

Lo que hemos llamado primera línea, creemos que se puede caracterizar por dos motivos dominantes: necesidad de acudir al frente revolucionario y presión del materialismo mecanicista. Es claro que las necesidades prácticas están presentes en todas las versiones de la dialéctica marxista, desde el momento en que el nombre de Marx quedó tan vinculado a los movimientos revolucionarios como a la historia del pensamiento. A los nombres de Engels, Lenin y Stalin les ocurre lo propio, sobre todo si se comparan con otros nombres muy conocidos y que son automáticamente vistos como «intelectuales», por ejemplo, Adorno o Sartre. Estas necesidades prácticas repercuten incluso en el género literario de los escritos de esta corriente, mucho más ocasionales y dirigidos *contra alguien*, que los escritos de las otras dos corrientes, los cuales toman características de tratado filosófico. En segundo lugar la presión de las doctrinas de índole mecanicista cabe juzgarla, desde muchos puntos de vista, como una presión interna al mismo marxismo. En efecto, los ataques contra el marxismo que venían de sectores fácilmente descalificables como idealistas o burgueses, no preocupaban mucho desde un punto de vista doctrinal. Pero el mismo exorcismo no podía valer para las ciencias naturales, cargadas de prestigio como conocimiento realista y auténticamente racional. La ciencia se veía como algo progresista y liberador por sí mismo. Estaba, por tanto, aureolada con los mismos valores que el marxismo, todos ellos procedentes de la Ilustración. Sobre todo la ciencia

Lenin. Un modo revolucionario de entender la dialéctica.

del s. XIX se profesaba materialista y materialistas se decían los marxistas. Era preciso definir cuidadosamente la relación entre marxismo y ciencia, no permitir que cobrara cuerpo el reproche de no científico, asegurar la índole materialista y dialéctica del marxismo. Esta presión de la ciencia sobre la dialéctica no ha cesado todavía y tendremos que reseñarla en el capítulo siguiente.

La presión conjugada de estos dos motivos cristalizó en la acentuación del materialismo del marxismo que condujo primero a un naturalismo claro, todavía dialéctico, hasta terminar en una conservación de la palabra que evaporó ya a la cosa. La crisis y acabamiento de esta corriente, desde el punto de vista doctrinal, se manifiesta en la tesis staliniana del conocimiento «copia».

Se ha dicho muchas veces que esta línea del marxismo ha sido degenerativa. Si la consideración se plantea en el campo teórico, nos parece irrefutable. Otra cosa es decir que los tres autores que agrupamos en esta corriente, o alguno de ellos, fueron, a pesar de todo, buenos revolucionarios que sintieron la necesidad de no dejar abandonado el flanco teórico de la lucha, etc. Esta consideración no anula ciertamente la anterior y no queda más remedio que reconocer en Engels, Lenin y Stalin un grado mayor o menor de torpeza, inmadurez o atrevimiento que no contribuyó ciertamente a aclarar las cosas en el terreno teórico. Y algún malicioso podría añadir que tampoco en el práctico. Dando por sentada la bondad de la lucha, parece que hubierá sido mejor hacerla con armas de más calibre teórico.

La degeneración teórica se acentuó, además, al acompañarse de muchos síntomas de fijación. Apareció y se consolidó una ortodoxia, un catecismo, una inquisición. Los manuales del *Diamat*, impresentables ante cualquier persona culta, el uso constante de insultos estereotipados tales como «idealista» o «revisionista», las purgas y sospechas contra los intelectuales, etc. Este camino originó que en la literatura antimarxista apareciese el reproche de nueva reli-

gión, comparando el marxismo con las formas más rígidas de la ortodoxia católica...

* * *

Los textos filosóficos de Engels subrayan, desde luego, la materialidad del mundo y el carácter material de todo movimiento. La ciencia de su tiempo, por otro lado, era fuertemente mecanicista y no parecía posible dar ninguna explicación científica del movimiento material que no fuese mecánica. Engels improvisó una filosofía, el materialismo dialéctico, que debía hacer frente a esta dificultad, y formuló sus tres leyes de la dialéctica: ley de la transformación de la cantidad en cualidad y viceversa, ley de la compenetración de los opuestos y ley de la negación de la negación. Ya la formulación en «leyes» muestra cómo Engels intentaba cubrir un campo teórico dominado por los científicos. Recuérdese en efecto las «leyes» de la conservación de la materia y la energía, por ejemplo. Por otro lado, la evidente inspiración hegeliana de las leyes, especialmente la primera y tercera, olvida enteramente lo que dice Hegel acerca de las «leyes» como intento de fijar la fluidez de los fenómenos.

Es fácil notar cómo la primera ley de Engels intenta resolver el conflicto entre concepción dialéctica y mecanicismo. Este, en efecto, se limita a establecer relaciones cuantitativas, mientras la dialéctica de Marx atiende a diferencias cualitativas en lo social y lo económico. La ley de Engels tiende un puente entre ambas concepciones para establecer su compatibilidad. Puente, por otro lado, que ningún mecanicista cruzará. La segunda ley quiere asegurar la unidad de la naturaleza frente a la atomización practicada por la física del XIX, cosa igualmente necesaria para poder formular proposiciones acerca de la naturaleza en su conjunto y su relación con la sociedad. Por último, la tercera ley asume, ciertamente, lo más esencial de la dialéctica

hegeliana para dar a entender el movimiento intrínseco de esta realidad única natural. El carácter filosófico y no físico de la ley es patente.

Es claro, por tanto, que Engels no escapa ni quiere escapar a la necesidad de sentar un *residuo* filosófico en el marxismo, no absorbible por la ciencia. Engels piensa que el progreso de las ciencias permite augurar una absorción de toda la realidad, pero habrá de quedar un lugar para la filosofía como teoría general dialéctica que, según nuestra perspectiva actual, aparecería como un mixto de lógica dialéctica, epistemología y filosofía de la ciencia.

En el caso de Lenin, se observa una lucha pareja contra el materialismo mecanicista. Lenin reasume, en general, motivos engelsianos, en la medida en que opone el materialismo dialéctico al mecanicismo. Pero Lenin subraya más, si cabe, el realismo del conocimiento. Asigna a éste la capacidad de captar aspectos verdaderos de la realidad. En cuanto a las leyes de Engels no insiste demasiado en ellas. Cree sin embargo que son útiles para la lucha ideológica.

A juicio del autor de estas páginas, cabe atribuir mayor importancia a las muchas horas que Lenin dedicó a la lectura de la *Lógica* de Hegel. Una lectura así nunca se hace sin dejar huella. Lenin la aprovecha para fortificar aquel resto filosófico de Engels en torno al movimiento de la realidad global. Destaca de la *Lógica* hegeliana la tesis de la identidad de los opuestos, entendida no como una identidad formal, sino material. Eso se traduce, en la práctica cognoscitiva, en un esfuerzo para reconocer en la realidad «tendencias opuestas que se contradicen y excluyen mutuamente», pero que también pueden «pasar de una a otra». Esa es una característica muy propia de las escisiones hegelianas; por ejemplo, cuando se produce la división de la humanidad en señores y siervos, Hegel anota en seguida cómo el señor *pasa* a esclavo y el esclavo *pasa* a señor. De todos modos, Lenin con su relectura materialista de la *Lógica* hegeliana abría camino, quizá sin darse cuenta, a «revisionismos»

posteriores que se complacieron en destacar el suelo hegeliano de Marx y sacaron de ahí argumentos contra el marxismo-leninismo.

Digamos, para acabar, una palabra sobre la simplificación stalinista de la dialéctica. Una simplificación tan groseramente cosificadora que en realidad la elimina. Cuando el realismo cognoscitivo se extrema hasta la teoría de la «copia» no subsiste ningún modo de relación dialéctica entre sujeto y objeto. Se trata de una tesis insostenible desde una postura dialéctica, pero resulta igualmente ingenua e insostenible desde cualquier postura epistemológica un poco enterada del asunto. Igualmente se extingue la dialéctica si se olvida lo que Engels había llamado ley de la negación de la negación, es decir, la negatividad radical de la realidad móvil. Si a esto se añade que tal negatividad se había visto agudamente por Hegel como el componente crítico de la razón, demoledora de todas las fijaciones del entendimiento en las que se apoya el conservadurismo, resulta entonces que el silencio de Stalin respecto de esta ley le hace a él sospechoso de conservadurismo a ultranza. Parece que la tendencia última de su «filosofía» busca acabar con todo fermento crítico que anide en la conciencia humana, la cual va siempre más allá de los contenidos tal como le son dados, y por ello, precisamente, concibe otras posibilidades.

La corriente que hemos señalado en segundo lugar al comienzo de este capítulo muestra una clara diferencia respecto de la anterior. En muchos momentos, esta diferencia se convierte incluso en oposición. Si la primera ha sido vista como la dialéctica marxista ortodoxa, la segunda ha sido frecuentemente tildada de heterodoxa. Insulto que se convierte en alabanza cuando se dirige a una persona como Ernst Bloch, quien colocó en el frontispicio de su obra sobre la religión cristiana una leyenda que dice: «lo bueno de la religión es que cría herejes».

Mejor que estos términos, deliberadamente tomados de la historia de la religión, sirve la palabra hegelo-marxismo

para caràcterizar a esta corriente, ya que, efectivamente, a partir de los años 20 aparece una serie de autores que se confiesan marxistas, pero creen, al mismo tiempo, que es preciso evitar una degeneración del marxismo que, a fuerza de ignorar su entronque con la gran tradición de la filosofía alemana, acaba por desecarse. Ven, pues, a la corriente ortodoxa como filosóficamente débil y destructora de la viveza que ha de configurar a cualquier doctrina verdaderamente dialéctica.

Los autores que vamos a reseñar pertenecen primeramente al ámbito cultural alemán. Están impresionados por la poca eficacia revolucionaria del socialismo en Alemania y no se preocupan tanto como los ortodoxos de combatir al mecanicismo. Estiman a las ciencias naturales, pero se oponen a todo género de cientifismo, especialmente a las corrientes positivistas. Juzgan que el positivismo se cierra el camino a toda actitud crítica frente a «lo que se da» y a ellos les interesa precisamente la eficacia crítica y emancipadora del marxismo. Si cabe diferenciar el campo de la naturaleza y su historia, los hegelomarxistas se ocupan decididamente del segundo. En este terreno, se observa una sensibilidad especial por la estética y la psicología, mayormente el freudismo, y acusan a los marxistas ortodoxos de carecer absolutamente de estas dimensiones o de cultivarlas de una manera grosera.

Dentro de esta concepción, preferentemente orientada a lo que se llamó materialismo histórico de Marx, en oposición al materialismo dialéctico de Engels, los hegelo-marxistas se dedican a releer las obras juveniles de Marx y cobran una enorme importancia los llamados *Manuscritos económico-filosóficos* que, escritos en 1844, no se publicaron hasta el año 1932. Los *Manuscritos* ponían de manifiesto cómo el marxismo naciente procedía de un enfrentamiento crítico con Hegel que utilizaba, sin embargo, gran parte de sus propias armas.

El ya citado Ernst Bloch es un autor muy característico

de esta corriente. Su obra sobre Hegel, titulada *Sujeto-Objeto*, subraya mucho los elementos creativos y dinamizadores que Hegel atribuye al hombre en cuanto conciencia y que Bloch no quiere perder. Le bastará con esto para ser llamado idealista. Igualmente significativa es la continua ocupación de Bloch con el tema religioso. Contempla a la religión como fenómeno altamente revelador del hombre y sus aspiraciones. Se profesa ateo, pero evita un ateísmo que es simple ceguera respecto de importantes dimensiones de la conciencia humana, y afirma creer en el dios que se hace, en cuanto la autorrealización del hombre implica una cierta divinización. No es, pues, extraño que las doctrinas de Bloch hayan repercutido en formas avanzadas de la teología cristiana moderna.

Especialmente relevante ha sido su gran obra sistemática, titulada *El principio esperanza*, que recuerda las grandes construcciones doctrinales del idealismo alemán. Gira en torno a una interpretación del hombre como sujeto activo que se opone a la naturaleza y se orienta hacia la construcción de un futuro humano. El instrumento privilegiado para ello es precisamente la conciencia en cuanto anticipadora y no meramente reproductora de la realidad. En este contexto se enfrenta Bloch a la teoría del conocimiento como copia de la realidad y valora muy positivamente todo lo utópico. Lo que es sueño hacia adelante, todas las creaciones fantásticas del arte y la literatura, se convierten en anticipaciones de lo mejor y contribuyen a su efección. Bloch intenta en su obra la construcción de una nueva ontología, ciertamente inspirada en la *Lógica* de Hegel, y que él centra, no tanto en el ser, cuanto en «lo-que-todavía-no-es». Para que el utopismo no se pierda, sin embargo, en vaguedades, Bloch se esfuerza en elaborar la categoría de posibilidad real, vinculada desde luego a la materia.

El pensamiento de Ernst Bloch es ciertamente vivo y dialéctico y está dotado de una enorme brillantez. Su estilo abarrocado y farragoso, lleno de alusiones no explicitadas,

dificulta mucho su interpretación exacta y deja la duda de si se trata realmente de un hegelo-marxismo consistente o, más bien, convendría interpretarlo, en los momentos más decisivos de su obra, como un romanticismo fichteano.

Dentro de esta corriente debe incluirse también el amplio movimiento conocido por Escuela de Frankfurt. Se trata de un conjunto de autores que giran en torno a la Creación del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Comienzan su actividad el año 1922 y crean el Instituto el 24. Hay que reseñar aquí a Lukàcs como autor de *Historia y conciencia de clase*, aunque posteriormente se apartara de estas posiciones. Otros nombres conocidos son los de Korsch, Horckheimer y Adorno. En menor grado pertenecieron a este movimiento Erich Fromm y Herbert Marcuse y cabe hoy considerar como un cierto continuador del grupo a Jürgen Habermas.

En general, se puede observar en todos estos autores un uso de la dialéctica como teoría crítica de la sociedad, buscando en la realidad social los gérmenes de su propia evolución progresiva. La teoría crítica se aparta decididamente de la sociología, que pretende ser una simple descripción de los «hechos sociales», y quiere cooperar activamente a la transformación social. Destaca la oposición y dura crítica de estos autores a la sociedad actual, en cuanto es una evolución del capitalismo hacia el puro consumismo, y denuncian la capacidad integradora que muestra la estructura social contemporánea para absorber y neutralizar los elementos críticos. Todos se muestran desconfiados ante la técnica, a la que ya no ven como instrumento de emancipación humana, sino de dominación.

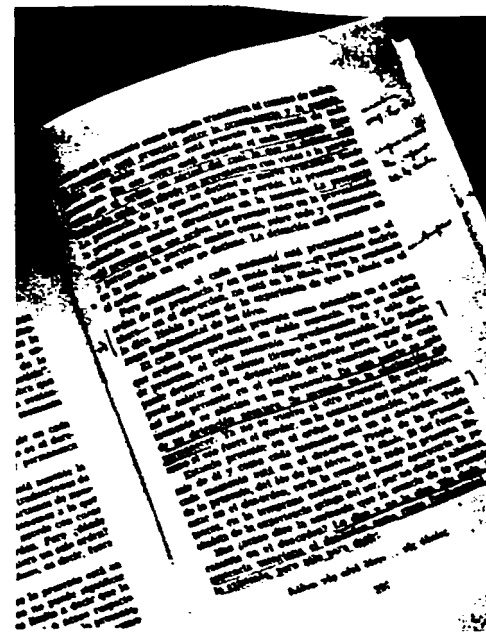
Muy característica de este grupo es su ocupación en temas de estética y crítica literaria. Ven siempre lo artístico como fenómeno social y atienden mucho a los temas de Psicología. En cuanto a la utilización de la dialéctica de Hegel, se benefician, sobre todo, del estudio del tema trabajo, en relación también con el descubrimiento de los

Manuscritos de Marx, y de la teoría hegeliana del reconocimiento mutuo mediante el lenguaje, tal como figura en la *Fenomenología*. De todas maneras, entienden ser fieles a lo mejor de la crítica de Marx a Hegel cuando evitan toda hipostización más o menos mística del «sujeto de la historia». Solamente dos rasgos particulares que creemos de importancia para el estado actual de la controversia en torno a la dialéctica: La acentuación del papel del sujeto intelectivo *y libre* en Marcuse, cosa que le permite mirar lo dialéctico como negador de las relaciones sociales dadas. En Adorno cabe destacar el reconocimiento de un elemento de la realidad que no se adapta plenamente al concepto. Si por un lado Adorno atribuye al sujeto la espontaneidad, tan subrayada por el idealismo, por otro lado entiende ser materialista por sentar ese ámbito resistente al sujeto. Ese «algo negativo» resulta solamente asequible por la retórica y por ello precisamente considera imposible cualquier proyecto de «philosophia prima» absolutamente fundada.

* * *

Hay que aludir, finalmente, a la variante francesa del movimiento dialéctico que, a partir de los años treinta, abordó también el estudio de Marx y de Hegel conjuntamente. Los franceses, sin embargo, aprovecharon también otra vena del pensamiento alemán que los frankfurtianos y afines habían marginado con la excepción de Marcuse. Nos referimos a Husserl y Heidegger como representantes máximos de la corriente fenomenológica. Los nombres más conocidos de esta variante francesa de marxismo heterodoxo son, desde luego, Sartre y Merleau-Ponty, pero se deben mencionar otros nombres como Hyppolite, traductor y comentador de la *Fenomenología* de Hegel, y Roger Garaudy, entre otros.

Estos autores, en su conjunto, se han mostrado muy sensibles al tema de la libertad humana, a la que vieron



Un texto de Heidegger, Sendas Perdidas, subrayado y anotado como si con Ello se quisiera ahondar más en su difícil discurso filosófico.

amenazada por los imperialismos y los fascismos que han azotado a nuestro siglo, incluido el imperialismo soviético y el aparato burocrático comunista definidor de la doctrina recta y de las «desviaciones».

Cabe considerar como iniciador de esta corriente a Alexandre Kojève mediante sus famosas lecciones sobre la *Fenomenología* de Hegel, pronunciadas en París desde el año 1933 al 39, en las que se advierten posiciones muy opuestas a la dialéctica de la naturaleza de Engels y otras que cabe afiliar a antecedentes heideggerianos como, por ejemplo, la primacía dada al futuro en el estudio del tiempo. Muy llamativo y sugerente resultaba, en el comentario de Kojève, el conocido pasaje de la *Fenomenología* de Hegel en

torno a la dialéctica del señor y el siervo y el surgimiento del concepto de trabajo.

En general, se observa en todos estos autores una reelaboración del concepto de razón dialéctica que permite abordar el tema de la libertad y de la opresión. Todos ellos prefieren, por lo menos en sus comienzos, al Hegel de la *Fenomenología* frente al Hegel de la *Lógica*. En la primera de estas obras estiman sobremanera una dialéctica real y liberadora, mientras el juego conceptual de la *Lógica* se ve como artificioso e incluso sospechoso de falseamiento radical. La razón dialéctica ha de dar cuenta, sobre todo, del proceso histórico de las libertades que se enfrentan, pero para no recaer en planteamientos abstractos en torno a un concepto de libertad pura o descarnada, creen necesario definir las relaciones, también dialécticas, entre libertad y situación concreta, entre lo consciente y lo inconsciente, entre la experiencia vivida y el pensamiento objetivado de esta experiencia. En Sartre se nota un planteamiento muy enérgico del problema de la libertad, en cuanto la ve como espontaneidad absolutamente incondicionada. Esa especie de libertad «divina» es la que quiere Sartre para el hombre, haciendo la cosa extremadamente difícil. En su obra del año 1943 *El ser y la nada*, Sartre analiza la conexión ser-en-el-mundo referida al hombre y entiende superar el idealismo mediante una cierta trascendencia de la conciencia. Sin embargo, la oposición tajante entre el en-sí de las cosas y el para-sí de la conciencia, vista como una «nada» de objeto, debía inquietar necesariamente a los partidarios de la dialéctica realista. En su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre aborda directamente el asunto de la dialéctica y ve en ella un método de explicación de la sociedad, pero se opone a la dialéctica de la naturaleza en cuanto obliga a la desgraciada noción del conocimiento como calco de la realidad. Se opone a la dialéctica concebida como esquema apriori y también a una consideración de ella que viniese a hipostasiar a una razón operante detrás de las cosas. La razón dialéctica,

según Sartre, está en las cosas y opera en ellas, en cuanto éstas han sido ya tocadas por el hombre, humanizadas. Se advierte un fuerte individualismo, ya que es el individuo, según Sartre, quien hace la totalización de las cosas que inicia su racionalización. Sin embargo, subsiste el problema de la libertad, en cuanto ésta tropieza con lo práctico inerte, con las estructuras sociales rígidas. Solamente en el grupo humano pequeño puede darse un cierto grado plausible de integración del individuo en la sociedad, compatible con el ejercicio de la libertad, aunque también el grupo está siempre amenazado de convertirse en un colectivo inerte.

En el caso de Merleau-Ponty, se observan planteamientos más concretos y enraizados, al situar decididamente en el cuerpo el cruce de las libertades y el surgimiento del sentido. Igualmente, Merleau-Ponty rehuye la reconciliación hegeliana mientras observa la pluralidad de las relaciones y el surgimiento de lo racional desde lo pre-racional.

El conflicto de la Dialéctica

El conflicto del «marxismo occidental» y del leninismo se encuentra ya en Marx como conflicto del pensamiento dialético y del naturalismo, y la ortodoxia leninista eliminó la tentativa de Lukacs como el mismo Marx había liquidado su primer período «filosófico». Este circuito, que lleva siempre de la dialéctica al naturalismo, no puede ser entonces vagamente imputado a los «errores» de los epígonos: es necesario que tenga su verdad y que traduzca una experiencia filosófica. Testimonia la existencia de un obstáculo que el pensamiento marxista trata, bien o mal, de contornear; atestigua un cambio en sus relaciones con el ser social a medida que trata de dominarlo teórica y prácticamente. Como lo señala Korsch, el marxismo filosófico y dialéctico corresponde a los períodos de impulso en los que la revolución parece próxima, mientras que el cientificismo domina en los períodos de debilitamiento, cuando la diferencia se hace visible entre la historia efectiva y su lógica inmanente; cuando el peso de las infraestructuras se hace sentir, sea porque el aparato capitalista se estabiliza, como sucedió a fines del siglo XIX, sea porque las dificultades de una economía planificada, como en la URSS, se tornan más precisas a medida que se van aplicando. Entonces el «sujeto» y el «objeto» se disocian, el optimismo revolucionario da lugar a un voluntarismo sin perdón. El aparato económico a destruir o construir, y lo que, según Marx, era una «relación entre personas mediatizada por las cosas», deja casi de aparecer como relación entre personas y se convierte casi completamente en una cosa. Al marxismo del joven Marx, tanto como al marxismo «occidental» de 1932, le faltaba el medio de expresar la inercia de las infraestructuras, la resistencia de las condiciones naturales, el hundimiento de las «relaciones personales» en las «cosas». Tal como la describen, la historia carece de

espesor, dejaba transparentar demasiado pronto su sentido, tenían que aprender la lentitud de las mediaciones.

Para comprender al mismo tiempo la lógica de la historia y sus atajos, su sentido y lo que en ella resiste al sentido, sólo quedaba por concebir el medio que le es propio, la institución que se desarrolla, no según las leyes de la causalidad, como si fuese otra naturaleza, sino dependiendo siempre de lo que ella significa, y no de acuerdo con las ideas externas, sino uniendo más o menos bajo su ley a los acontecimientos que resultan fortuitos frente a ella, dejándose cambiar bajo sus sugestiones. Desgarrada por todas las contingencias, reparada por el gesto involuntario de los hombres que están tomados en ella y que quieren vivir, la trama no merece ni el nombre de espíritu ni el de materia, sino justamente el nombre de historia. Este orden de las «cosas» que enseñan las «relaciones entre personas», sensible a todas las pesadas condiciones que la enlazan al orden de la naturaleza, abierta a todo cuanto la vida personal puede inventar, constituye, expresado en lenguaje moderno, el medio del simbolismo, y el pensamiento de Marx debía encontrar su salida en él.

MERLEAU-PONTY

VIII. Antidialéctica moderna

La dialéctica, especialmente en sus formas más vigentes, ligadas al marxismo, suscita fuertes oposiciones, e incluso ironías, desde dos flancos principales; el pensamiento científico y el nietzscheano.

Esta doble polémica afecta a la dialéctica desde fuera de ella, en contraste con la evolución del pensamiento dialéctico que hemos visto en el capítulo anterior, y que puede considerarse interior a la propia tradición. Nadie podrá negar que la lucha ha desgastado al marxismo y también a los cientifistas. En cualquier caso, se trata de un enfrentamiento que dura todavía y en el que se encuentra buena parte de la filosofía viva actual.

Se acusa al marxismo y, en general, al pensamiento dialéctico, de no ser científico, y se le trata como una nueva ideología, una nueva religión o una mística. Acusación sorprendente, si se piensa que se dirige contra doctrinas que se consideraron a sí mismas máximamente realistas y ateas. Es innegable, por otra parte, que tales acusaciones han hecho mella y se han producido algunas respuestas, desde el lado de la dialéctica, de positivo interés.

Reseñaremos, en primer lugar, una controversia que actualmente ha cedido bastante en intensidad, pero fue viva en los últimos años. Nos referimos al enfrentamiento entre lógica formal y lógica dialéctica. Ya Plechanow en el año 1908, tratando de los problemas fundamentales del marxismo, abordaba el tema con la afirmación de que el principio

de contradicción, el de identidad y el de tercero excluido son «incontestables» en cierto sentido, pero, al mismo tiempo, los vinculaba a una consideración fijadora de las cosas, mientras el pensamiento dialéctico, no sometido a aquellos principios, debía ser más apto para pensar lo móvil. Plechanow afirmaba que todo es móvil, pero, si se observan cosas en tractos de tiempo breves, puede prevalecer una consideración fijadora del objeto. Más recientemente el libro de Lefèbvre sobre lógica formal y lógica dialéctica fue objeto de amplios debates, un tanto amortiguados últimamente.

En general, se ha dicho por los dialécticos que su lógica era más concreta y más apta para hablar de la realidad móvil. Pero, al acusar a la lógica formal de abstracta, ningún dialéctico se ha permitido poner en duda su validez para campos limitados del saber. Lefèbvre va incluso más allá, al insistir en que la realidad móvil no sólo es contradictoria, sino también idéntica. Por ello el movimiento tiende a vencer la contradicción y a reconstruir la unidad previa a la escisión, lo cual podría conducir a la conclusión de que lo dialéctico tiende a lo no dialéctico...

Parece que en la actualidad se ha impuesto el punto de vista de que la palabra «lógica» tiene significados muy distintos empleada por los lógicos o por los dialécticos. Los lógicos entienden ocuparse de reglas de argumentación y de investigación y al no ver tal cosa en la llamada lógica dialéctica la declara inexistente. Los dialécticos, por otra parte, parecen moverse dentro de la concepción, más o menos modificada, que es propia de la lógica de Hegel, y es muy evidente que esta «lógica» es más una ontología y una epistemología que una lógica en el sentido más usual. Cuando, en su tercer libro, la *Lógica* de Hegel estudia los asuntos que tradicionalmente ocupaban a los lógicos (concepto, juicio, raciocinio), es posible interpretar aquel libro más como una filosofía de la lógica que como una lógica propiamente dicha. La lógica de Hegel es una actualización de la metafísica aristotélica que quiere evitar una hipostiza-

ción que la convierta en teología natural. Mucho más quiere evitar esta hipostización la dialéctica marxista, pero en todo caso se tratará siempre de una consideración filosófica que pretende ser la más amplia posible y la última, en la medida en que define la relación sujeto-objeto y el surgimiento de las categorías supremas, las cuales, en el límite, no pertenecen ni al objeto ni al sujeto en exclusiva.

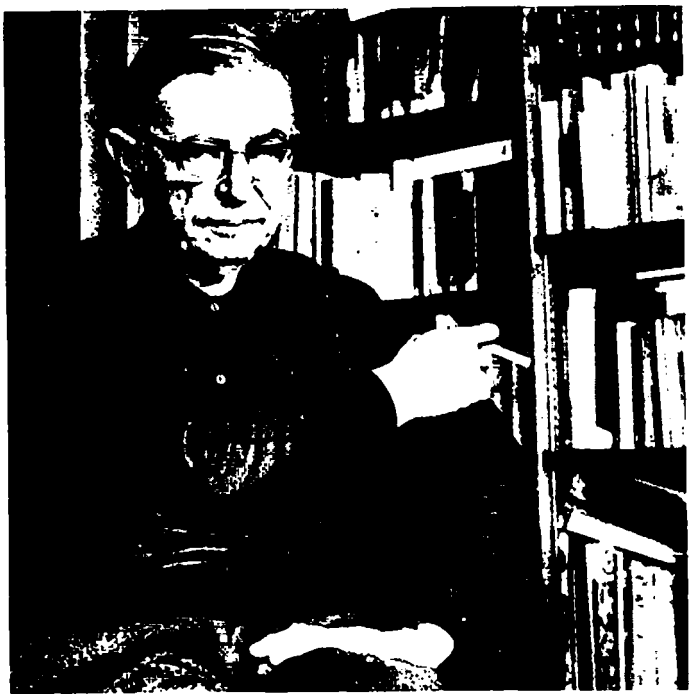
La acusación contra la dialéctica que procede de Popper ha venido a ser típica. Este autor se hizo famoso por su revisión de la teoría neopositivista de la verificación. Según los neopositivistas, sólo tiene significación la proposición empíricamente verificable. Popper, por el contrario, explicó que una proposición debe considerarse científica cuando puede ser «falsada» por la experiencia, es decir, cuando puede ser refutada por pruebas empíricas negativas. Popper señala que verificabilidad y falsabilidad no son simétricas. Una proposición universal jamás puede ser verificada, es imposible hallar un «experimentum crucis» que la probara definitivamente. Pero sí es posible «falsarla», ya que una proposición universal se revela falsa cuando no se cumple en un solo caso.

A partir de esta concepción de la lógica de la ciencia, Popper ataca lo que él llama historicismo, metiendo en un solo saco a Platón, a Hegel y a Marx. Interpreta el historicismo como fatalismo, mientras él acentúa el carácter libre de la historia hecha por los individuos. No hay procesos históricos inevitables, no hay leyes de la historia. Tales leyes se presentan como proposiciones no falsables y por tanto no son científicas. E incluso se puede dar un paso más y decir que el «historicismo» es una ideología para embaucar ingenuos y llevarlos a acciones descabelladas bajo la bandera de grandes ideales que, en vez de liberar al hombre, como prometen, lo esclavizan más. Popper aboga por una sociedad abierta, susceptible de ser mejorada con cierta ingeniería social, frente al profetismo propio de los autores «historicistas».

Dejando aparte las inexactitudes históricas en las que Popper incurre, no cabe duda que su ataque hizo impresión, tanto porque se hacía desde una concepción de la ciencia más plausible que la neopositivista, como por ofrecer argumentos teóricos a los antimarxistas. Además, la discusión en torno al asunto se enriqueció con la actualización de los estudios sobre historia de la ciencia iniciados por Koyré. Resumiendo mucho, se puede decir que las ingenuidades positivistas e inductivistas han ido perdiendo terreno. Se ha reconocido muy ampliamente que no hay hechos puros, sino que siempre vienen cargados de teoría; se ha destacado el carácter hipotético de las construcciones científicas y se ha observado el cambio histórico de los paradigmas que rigen en las ciencias. La ciencia se ve ahora de nuevo inserta en el movimiento histórico y sometida a crisis. Aquella concepción que la veía definitivamente establecida con Galileo como un conocimiento de total solidez, en la medida en que descansaba solamente en la observación y creciendo siempre adelante, sin crisis ni derrumbamientos, apenas es hoy sostenible. Pero también es cierto que los defensores de la dialéctica se han visto tocados por la acusación de ideólogos y de promover nuevas formas de opresión. Todo ello obliga a replantearse de nuevo el concepto de razón y de racionalidad, lo cual conlleva, necesariamente, el distinguir formas de racionalidad «cerrada» o «abierta», etc.

Es también significativa al respecto la postura de Bachelard quien, como teórico del conocimiento científico, afirma una continuidad de la razón compatible con la discontinuidad en la historia de la ciencia. Para él se da una dialéctica en esta historia que no debe concebirse como necesidad apriori. En todo caso, Bachelard es el autor de la noción de «corte o ruptura epistemológica» que ha sido incorporada por muchos autores.

Entre estos autores destaca la personalidad de Louis Althusser, autor de una de las últimas versiones del marxis-



Jean-Paul Sartre. Existencialismo y dialéctica.

mo, muy preocupado por dotar a éste de un auténtico estatuto científico. Althusser se ha opuesto igualmente al «humanismo» que los hegelo-marxistas destacaron en Marx, como a la pobreza filosófica de las últimas exposiciones del marxismo oficialmente ortodoxo. Althusser ha pretendido que en el mismo Marx se dio un corte epistemológico que lo distanció definitivamente de sus orígenes hegelianos. El Marx de *El Capital*, según este modo de ver, es ya un Marx plenamente científico que no expone, sin embargo, de manera expresa, su propio modelo conceptual. Althusser se ha preocupado de distinguir la actividad teórica auténticamen-

te productiva e inserta en el movimiento mismo de la realidad, de la creación de ideologías, entre las que cuenta al «humanismo» marxista. Más recientemente ha extendido sus consideraciones a la práctica revolucionaria según Lenin, para insertar en esta práctica a la actividad teórica. No es propio de este libro entrar en una discusión que está lejos de haber acabado. Para nuestro objeto actual, bastará indicar cómo la versión althusseriana de Marx debe situarse más en la línea de lo que se caracterizó como ortodoxia frente al hegelo-marxismo. Althusser, sin embargo, ha contribuido poderosamente a liberar a aquella ortodoxia de simplismos teóricos al intentar dotarla de un aparato científico riguroso.

Pasemos, por último, a reseñar muy brevemente toda una corriente muy amplia, que se difunde un poco por todas partes, y que cabe caracterizar como nietzscheana. Desde este ángulo se mueve también guerra contra la dialéctica. La acusación no consiste ahora en considerar la dialéctica como no científica, sino en considerarla un epígono decadente del pensamiento socrático igualador de las diferencias y reactivo, por tanto, frente a las auténticas fuerzas creativas de la vida. Sin entrar aquí en la interpretación de Nietzsche, autor que reclama todavía «interpretaciones esenciales», al decir de Fink, podemos aportar a Deleuze como autor representante de una corriente de pensamiento contemporáneo que se puede llamar diferencialismo. La defensa apasionada de lo diferente como auténticamente original para evitar que sea absorbido tanto en su concepto como en su realidad propias, conduce a una nueva polémica contra Hegel y Marx, contra la dialéctica en general, acusándola de practicar esta absorción.

Escribe Deleuze en su obra sobre la diferencia y la repetición (1968) que la contradicción hegeliana se resuelve y al resolverse resuelve la diferencia conduciéndola a un fundamento. Según esta lectura de Hegel, resulta poco relevante observar, por ejemplo, que en la dialéctica hegeliana del

reconocimiento mutuo se afirma la diferencia absoluta, ya que esto no significa que tal diferencia quede preservada. Al colocar la negatividad en el origen, Hegel exalta indudablemente la diferencia y la coloca en el seno mismo de la divinidad y de todas las cosas. Pero la pone en el *seno de* la unidad. Hace que esta unidad se escinda, pero también, porque la escisión brota de la simplicidad, Hegel acaba *reconciliando*. Deleuze afirma, por tanto, que el infinito hegeliano, este infinito que se escinde y reconcilia, es todavía el infinitamente grande de la teología. Todos los dramas de la historia acaban en la anunciada reconciliación que es una versión secularizada de la escatología cristiana.

Bajo esta perspectiva tanto el hegelismo como el marxismo, tanto el socialismo como el anarquismo, en cuanto doctrinas igualitarias que predican la reconciliaión final, no han salido de la órbita del platonismo popular, es decir, del cristianismo. Se trata, en fin, de teorías segregadas por una moral de esclavos resentidos que luchan contra la vida creadora de diferencias y de jerarquía. No se trata tampoco de reivindicar a Nietzsche como pensador del nazismo. Quien escribió el capítulo titulado «Del nuevo ídolo» en su obra *Así habló Zaratustra* difícilmente puede ser tildado de totalitario. Más bien se trata de reivindicar y proclamar la autenticidad creadora frente a todo género de avasallamiento esterilizador. Y ya, dentro de esta mentalidad, propugnar una vuelta no hegeliana a Heráclito, el retorno a una dualidad que redoble la inquietud del eterno retorno y no la resuelva en la reconciliación. Desde este ángulo, por tanto, la polémica actual contra la dialéctica se centra sobre el concepto de reconciliación y trata de rehacer la historia cultural de Occidente desde «el profundo Heráclito». En la medida en que lo atacado es la «reconciliación» el enemigo número uno es Hegel y el número dos Marx, ya que los dos apuntaban igualmente a un ideal de reconciliación de los hombres iguales. Menos afectadas parecen otras formas de

la dialéctica, como la fichteana, que parecen reconocer un obstáculo a la acción libre y racional, un obstáculo que no es absolutamente dominable y es, por ello mismo, condición de posibilidad de la actividad racional del hombre.

Conclusión

El regreso de la dialéctica al lenguaje

La evolución histórica nos muestra, en resumen, que la dialéctica nació como discurso que niega su propia afirmación (Zenón) y también como discurso que afirma aquello que niega (Platón sobre Protágoras). Por el lado de las cosas, se había visto, igualmente, que la comprensión del movimiento (Heráclito) no podía hacerse mediante un concepto simple, sino que era preciso recurrir a nociones complejas que incluyesen el sí y el no de lo mismo. Esta oposición entre el sí y el no se llamó, un tanto vagamente, contradicción.

En los orígenes de la diléctica moderna, Kant señaló el carácter antitético de algunos conflictos en que se enreda la razón humana, especialmente el conflicto entre naturaleza y libertad. Ello permitió al idealismo elaborar un nuevo concepto de razón, al proclamar el carácter fundamental de aquel conflicto (Fichte) y extenderlo a todo lo racional y a la razón misma (Hegel). Nace así la razón dialéctica.

Aparece en seguida una doble posibilidad en el modo de concebir esta razón. El modo de Fichte consiste en acentuar el carácter progresivo de la razón, su marcha siempre adelante a partir de la propia afirmación del sujeto humano (tesis) frente a un obstáculo (antítesis). En el tercer momento se produce la síntesis, pero ésta sirve de nuevo como tesis para otra fase del movimiento, etc. Una síntesis última y definitiva no ocurre nunca porque, ya en el comienzo, el sí y el no aparecen como «exteriores» el uno respecto del

otro y él primero de ellos no puede acabar de engullir totalmente al segundo. La libertad necesita siempre del obstáculo.

El modo propio de la dialéctica hegeliana, por el contrario, acentúa el logro del fin, el descanso. Se trata de la reconciliación hegeliana y ésta marca preferentemente la circularidad del movimiento y el carácter interno de la afirmación respecto de la negación. Hegel concibe que ésta se encuentra ya latente en el primer momento (simplicidad), aunque sólo aparezca en el segundo (escisión). Por ello se reabsorbe en el tercero (reconciliación) y el movimiento alcanza su fin.

Esta concepción fue tildada de idealista y Marx la invirtió en realista, al subrayar que la escisión se da antes en la realidad (social) que en los conceptos. Antes es la lucha de clases que la teoría dialéctica. Igualmente, la reconciliación debe ocurrir en esta misma realidad y de ningún modo se puede considerar como aunténtico descanso la reconciliación que nos proponen los filósofos.

Pero los hombres tienen cabeza y (algunos) la usan. Eso quiere decir que el conocimiento no se limita a decirnos cómo son las cosas, sino que nos dice también cómo pueden y cómo deben ser. El conocimiento anticipa, avanza hacia el futuro, inicia la reconciliación real. El movimiento real pasa por la conciencia y conviene darse cuenta del papel que desempeña.

La razón razona racionalizando. Es decir, la actividad de la razón, su *praxis*, consiste en ordenar la experiencia conflictiva en totalidades cada vez más amplias y coherentes. Tenemos así la palabra clave del pensamiento dialéctico, *totalización*. La razón ensaya continuamente nuevas unidades de sentido a partir de lo dado. Según ello, cualquier totalidad no es más que un proyecto que se debe lograr a partir de los conflictos actuales, el movimiento racionalizador debe superar estos conflictos, pero ¿puede lograrlo de una manera total y definitiva? Parece, por tan-

to, que regresamos más bien a Fichte huyendo del optimismo hegeliano por optimista y por avasallador. Porque a lo que renunciamos es a la emancipación del hombre mediante su propio esfuerzo y no queremos que sea sometido ni por el peso del pretérito ni por la fuerza de un futuro cerrado y fatal. Ello impone de nuevo la necesidad de redefinir la relación entre el sí y el no en el seno de cada totalidad proyectada. Y eso lo hace el lenguaje mismo. La dialéctica halla ahora sus propios orígenes y se convierte también en filosofía del lenguaje, como le ocurre, en general, a la filosofía de nuestro tiempo.

Estamos en condiciones de entender de nuevo que las dos definiciones de hombre que dio Aristóteles son una sola, animal dotado de logos (de palabra-razón) y animal político (ciudadano constructor de su ciudad). El hombre civiliza hablando un lenguaje racional y hablar es poner orden en el caos.

Eso, sin embargo, no lo hace cualquier lenguaje porque hay, desde luego, lenguajes falsos y falsificadores. Interesa el lenguaje auténtico, verídico y creador de verdad. Todo lenguaje articula el sí y el no. ¿Cuál puede ser su relación más auténtica?

En todo caso, la dialéctica actual se presenta como una metateoría que rehúye, por múltiples razones, el nombre de metafísica. La principal de ellas es que quiere evitar a toda costa la presuposición de entidades absolutas tales como el «espíritu» o el «sujeto de la historia», pero incluso también «la materia». Se trata, más bien, de una metateoría encargada de articular una ontología (tratado de las categorías supremas) y una epistemología (relación de estas categorías con el sujeto activo). Esta teoría incorpora tareas tradicionalmente asignadas a la *philosophia prima* pero evita cuidadosamente tanto la hipostización del principio (Dios, lo absoluto) como la presentación de una totalización última y definitivamente racional.

Creemos que es ahí donde se da el giro lingüístico, al

Nietzsche hacia 1869.

observar que la actividad totalizadora y categorizadora por excelencia es precisamente el lenguaje y al llegar ahí la influencia de Nietszche se hace inevitable. La crisis de la racionalidad hegeliana nos aparece como la crisis de toda una civilización agotada en sí misma. Nietzsche nos conduce de nuevo hasta Heráclito y nos prohíbe al mismo tiempo hegelizar. Nos preguntamos una vez más en qué consiste eso de «decir las cosas» y nos parece que éstas pueden ser dichas «de muchas maneras». Cada lenguaje las dice a su modo y se pueden crear todavía nuevos lenguajes, porque la raza de los poetas es tan inmortal como la de los hombres. Y se pueden destruir todos los lenguajes, todos se destruyen a sí mismos cuando se agotan sus virtualidades expresivas, cuando se convierten en latiguillo y en truco que esconde en lugar de iluminar. Por eso, cuando sólo es posible hablar la lengua esclerótica de los que han de vender, es mejor destruir el lenguaje con el silencio. Y esperar allí, mirando las cosas con los ojos bien abiertos, a que brote de nuevo la acción, el nuevo logos con su sí y su no, acosándose el uno al otro en un nuevo baile vigoroso y exultante.

Nueva fuga romántica al cuerno de la luna, dicen unos. Esterilidad manifiesta del pretendido realismo, dicen otros. O, lo que es peor todavía, vieja opresión del hombre en nombre del Estado presente o del paraíso futuro... Este es el debate.

—Adorno, T.W.: *Dialéctica negativa*. Taurus. Cuadernos para el diálogo. Madrid, 1975.
Astrada, C.: *La doble faz de la dialéctica*. 1962.
—Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*. Artículo «Dialéctica». Alianza Editorial, 1979.
Foulquié, P.: *La dialectique*. París. P.U.F., 1959. Que sais je? n.° 363 (hay traducción castellana en 1958).
Gadamer, H.G.: *La dialéctica de Hegel*. Cátedra, Madrid 1979.
—Goldmann, L.: *Investigaciones dialécticas*. Universidad Central de Venezuela, 1962.
Havemann, R.: *Dialéctica sin dogma*. Ediciones Ariel, 1967.
Kósik, K.: *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México 1967.
—Lefèbvre, H.: *Lógica formal, lógica dialéctica*. Siglo XXI, Madrid 1970 2.ª.
Marcuse, H.: *Razón y Revolución*. Alianza Editorial, 1971.
—Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica. La Pléyade, BBAA, 1974*.
—Röd, W.: *La filosofía dialéctica moderna*. Ediciones Universidad de Navarra Pamplona, 1977.
Sandor, P.: *Historia de la dialéctica*. 1964.
Tierno Galván, E.: *Razón mecánica, razón dialéctica*. Tecnos. Madrid 1969.
Vázquez, F.: *La dialéctica, método de la filosofía*. Facultad de Filosofía, Madrid, 1966.

Indice

Introducción 7

I. El nacimiento de la dialéctica 12
II. La fuga de la dialéctica desde el lenguaje al pensamiento 27
III. Y del pensamiento a Dios 47
IV. De nuevo, la dialéctica como engaño 56
V. La razón dialéctica 69
VI. La dialéctica de la realidad 107
VII. Dialéctica de la naturaleza, dialéctica del hombre 119
VIII. Antidialéctica moderna 135
Conclusión: El regreso de la dialéctica al lenguaje 143

Bibliografía 148